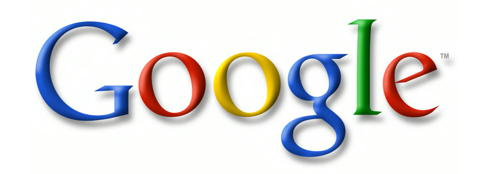
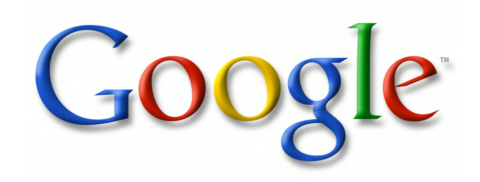
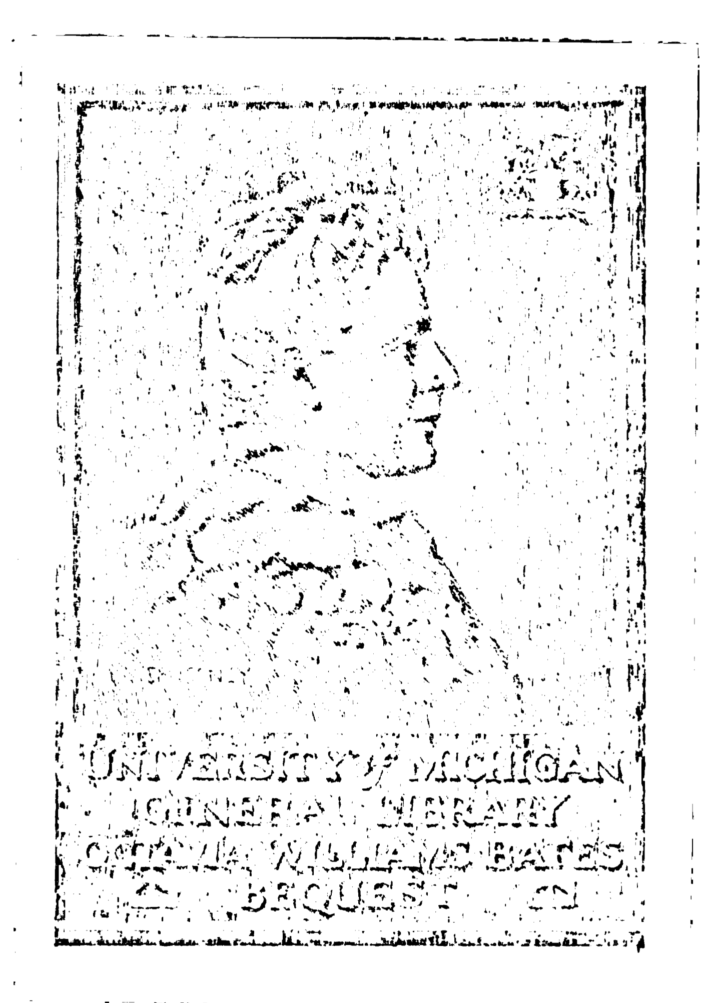
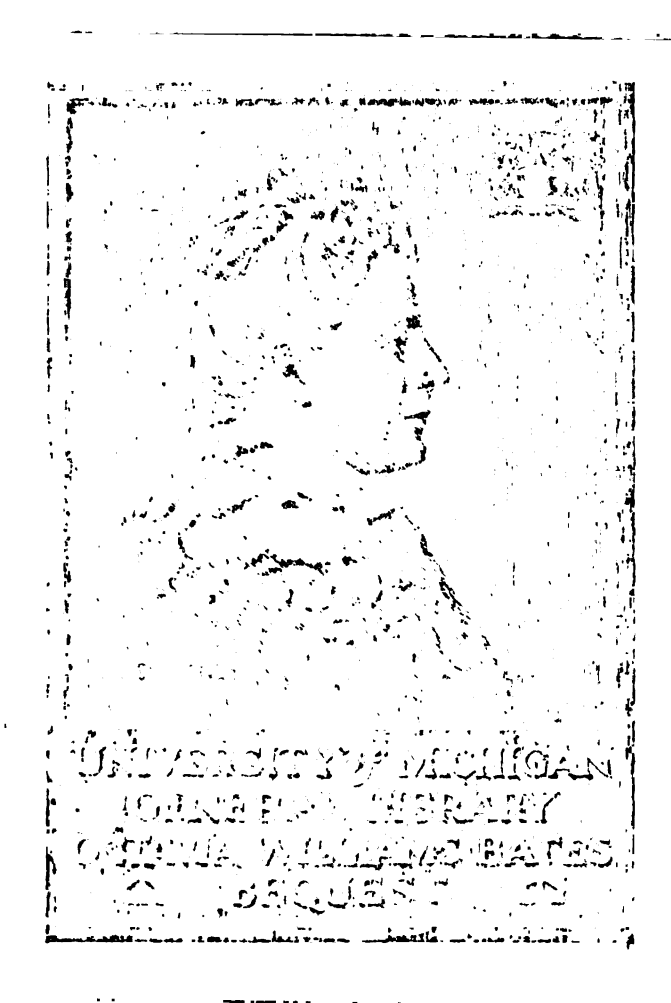

Google




B 1,133,278


UNIVERSITY of MICHIGAN
GENERAL LIBRARY
OCTAVIA WILLIAMS BATES
BEQUEST




UNIVERSITY OF MICHIGAN
OCTAVIA WILLIAMS BATES
BEQUEST

REVUE

Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

Revue
Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

Fondateur : S. E. le Cardinal MERCIER

Secrétaire de la Rédaction : M. DE WULF



QUINZIÈME ANNÉE

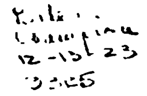
LOUVAIN
INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
1, rue des Flamands, 1

1908

LOUVAIN

IMPRIMERIE DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

rue de Tirlemont, 138-140. — J. Claes, dir.-gér.



I.

UN DISCOURS DU CARDINAL MERCIER.

Le 8 décembre dernier, S. É. le Cardinal Mercier a prononcé, à l'Université de Louvain, devant les professeurs et les étudiants assemblés, un important discours dont nous reproduisons ici quelques passages.

Ce discours est la justification victorieuse de la récente Encyclique de Pie X. Hier encore, on reprochait au Saint-Père de creuser un abîme entre la pensée moderne, scientifique, progressive, et l'Église, d'enfermer celle-ci dans un scolasticisme étroit et desséché. Bien au contraire, lorsqu'elle sépare la cause de l'Église de celle d'une philosophie où sombre la connaissance rationnelle aussi bien que la connaissance religieuse, l'Encyclique est d'accord avec la raison autant qu'avec la foi. Lorsqu'elle met en garde l'histoire et la critique contre les invasions aprioristes de la philosophie, elle sert les intérêts de la science; loin de l'empêcher, elle assure le véritable progrès et libère la recherche scientifique des préjugés qui la troublent.

Les extraits qui suivent traitent en particulier de la liberté d'esprit du savant catholique, et des relations de la science avec la foi. Jamais on n'a mieux parlé de cette question délicate, si souvent mal posée et mal résolue.

« Assurément, il y a des heures, celles de la recherche scientifique, où la neutralité vous est commandée. Il ne faut pas aborder les problèmes de la physique, de la chimie, de la biologie, ceux de l'histoire ou de

l'économie sociale, avec le dessein préconçu d'y chercher une confirmation de vos croyances religieuses.

» Considérer un objet du point de vue scientifique qu'est-ce, en effet, sinon l'isoler mentalement pour le regarder en face et le saisir, seul, d'une perception plus nette?

» Chaque fois que le progrès de la pensée, conditionné par la division du travail, fait surgir du pêle-mêle des observations empiriques l'objet d'une science nouvelle, c'est qu'un homme de génie a su dégager de l'encombrement inordonné, où d'autres tâtonnent, un aspect nouveau, isolable, inaperçu jusqu'à lui, de la réalité. Les vieux scolastiques appelaient cet aspect distinct du réel, objet d'une science à part, l'objet *formel* de cette science.

» Dès lors, considérer une science sous un autre angle que celui que présente son objet formel, apporter à la considération de celui-ci une attention partagée entre cet objet et autre chose, entre cet objet et un problème ressortissant à une autre discipline, entre cet objet et une tâche apologétique, c'est méconnaître l'essence même de la spéculation scientifique, c'est marcher à rebours du progrès que le chercheur est censé poursuivre.

» Le Pape, dans son Encyclique *Pascendi Dominici gregis*, rappelle avec infiniment de raison que la plupart des écrits récents de la critique biblique et de l'histoire de nos croyances religieuses sont dus à une inspiration philosophique à laquelle certains chercheurs n'ont que trop docilement obéi et que, *a priori*, ils ont prise pour norme directrice de leurs inventaires et de leur interprétation des documents historiques.

» Ceux qui se sentent le plus atteints protestent, Messieurs, qu'ils ont loyalement poursuivi le vrai sans poser, au point de départ de leur œuvre scientifique, un système préconçu de philosophie.

» Ils oublient une petite distinction que le saint Pontife n'a pas négligée : autre chose est l'intention, qui ne relève que du Juge suprême et ne sera définitivement appréciée qu'au jour du jugement dernier ; autre chose est l'action, qui tombe sous le jugement actuel de l'autorité et de la critique. Tel exégète de France regarde la Bible à travers les catégories de Kant, tel apologiste pieux porte les œillères de l'agnosticisme sans le savoir, tout comme le Jourdain de Molière faisait de la prose, comme hier encore le Recteur d'Université, fasciné par son évolutionnisme, faisait du roman scientifique pour de la science, comme tel sénateur doctrinaire — j'allais dire comme *le* sénateur doctrinaire — chassait avec une tranquille assurance sur les terres réservées du collectivisme.

» Les modernistes ont bu le lait de la philosophie kantienne et agnostique. Ils ont compulsé sans précaution des volumes qui leur arrivaient d'Allemagne et d'Angleterre, chargés de microbes infectieux. Atteints par la contagion, ils ont recouru à un prétendu remède : la philosophie de l'immanence, qui n'a fait qu'empoisonner et désagréger leurs tissus.

» On ne reproche pas aux modernistes de bonne foi d'avoir subi l'infection. Mais on a bien le droit d'exiger d'eux que, au lieu de faire au médecin de nos âmes chrétiennes un grief de pratiquer l'antisepsie, ils le remercient de préserver de la contamination au moins ceux qui tiennent à la vie saine.

» Parce qu'ils ne voient pas à l'œil nu le bacille im-

manent qui les infecte, ils accusent le médecin d'avoir mal institué son diagnostic.

» Imprudents, relisez-vous vous-mêmes. Voyez la *Risposta* que vous avez irrévérencieusement adressée à l'autorité suprême. Au paragraphe premier, vous y essayez longuement d'établir que votre critique est indépendante de votre philosophie. Tournez la page, la page nonante-troisième, qui inaugure le paragraphe 2 et relisez les aveux que vous y laissez échapper.

« Nous acceptons, dites-vous textuellement, la critique de la raison pure faite par Kant et par Spencer. Notre apologétique a été une tentative faite pour sortir de leur agnosticisme. A cet effet, à la connaissance scientifique des phénomènes, à la connaissance philosophique, qui a pour objet l'interprétation de l'univers, nous opposons la connaissance religieuse qui consiste en une expérience actuelle du divin qui opère en nous. »

» Cette expérience du divin, vous la décrivez : « Elle s'accomplit, dites-vous, dans les profondeurs les plus obscures de notre conscience, nous conduit à un sens spécial des réalités suprasensibles. »

» Et enfin, votre conclusion de ces pages est cet aveu : « Il est vrai que nos postulats s'inspirent des principes de l'immanence, parce que tous partent de la présupposition de l'immanence vitale ; mais, vous demandez-vous, le principe de l'immanence vitale est-il effectivement délétère, comme le pense l'Encyclique? »

» Si ces pages ne sont pas de l'apriorisme, il n'y en a plus dans la conscience humaine !

» Messieurs, précisément parce que la philosophie

qui forme notre ambiance intellectuelle pénètre si aisément et si profondément toute notre économie, il est d'une importance souveraine que les hommes d'étude s'enveloppent d'une bonne philosophie, d'une philosophie qui serre les faits de près ; qu'ils ne perdent jamais leur contact lorsqu'ils s'engagent dans le domaine de la métaphysique ou s'élèvent vers l'Absolu.

» La philosophie d'Aristote, développée et précisée par saint Thomas d'Aquin, présente éminemment ce caractère de sain réalisme.

» Il semblait, à première vue, que l'intérêt de l'Église lui conseillât de s'appuyer plutôt sur l'autorité et la pensée de Platon qui eût rendu plus aisé le commerce avec l'invisible ; mais elle a sagement remarqué que, formés de corps et d'âme, nous devons vivre sur terre et que l'expérience est pour nous l'unique pourvoyeuse du monde intelligible.

. . . .
. . . .

» Quoi qu'en disent tels ou tels incrédules superficiels qui n'entendent rien à nos certitudes religieuses, plus la foi du chrétien est sincère, plus elle le met à l'abri des préoccupations qui troublent l'esprit ou paralysent la volonté.

» Le savant catholique est *certain* de la vérité de sa foi. Vous, qui ne partagez pas sa foi, dites, si vous le voulez, qu'il a tort de croire. Peu importe pour l'heure, mais le fait est là : le catholique est *certain* que sa foi ne le trompe point et ne peut le tromper ; sa certitude va croissant à mesure que sa foi s'affermit. Aussi, est-il certain, inébranlablement certain, que jamais la découverte d'un fait nouveau ne contredira l'objet de sa croyance. Dès lors, le savant chrétien,

que troublerait la préoccupation de l'avenir éventuel de la science, manquerait ou de foi ou d'esprit scientifique, sinon de l'une et de l'autre à la fois.

» L'incrédule, au contraire, qui s'est bâti ses théories philosophiques et religieuses sur le sable mouvant de la spéculation personnelle ou d'une autorité humaine, n'est jamais sûr de ne pas les voir ébranler par la découverte de demain. Plus ses théories lui sont chères, plus vif sera son désir de les confirmer, plus agitant son souci de les protéger, plus fortes en un mot seront pour lui les émotions de l'*a priori* qui trouble la sérénité de la pensée scientifique.

» Et ne dites pas, Messieurs les incrédules, que vous n'avez pas de philosophie. Tout homme qui pense en a une. Et je ne veux pas vous faire l'injure de croire que vous vous interdisez de penser.

» Je parcourais ces jours derniers les réflexions tantôt mélancoliques, tantôt humoristiques d'un vieux penseur anglais, Harrison, qui fut intimement mêlé au mouvement positiviste et agnostique représenté en Angleterre au siècle dernier par Spencer, John Stuart-Mill, Huxley, Lewes, Martineau : tous, observe-t-il, ont eu leur métaphysique, tous ont eu leur religion.

» N'ont-ils pas été jusqu'à diviniser l'inconnaissable? L'inconnu multiplié par l'infini, x exposant n (X^n), devient la base sur laquelle se réconcilieront, ose écrire Spencer, la science et le sentiment religieux. O X^n, protégez-nous, animez-nous, faites que nous ne devenions qu'un avec vous [1]).

» Passons, Messieurs, en répétant le mot de saint Paul : *evanuerunt in cogitationibus suis :* leurs pensées ont sombré dans le vide.

[1]) Harrison, *The Philosophy of common sense*, p. 360. London, 1907.

» Nous n'en apprécierons que mieux par contraste notre bonheur de posséder les certitudes de la foi.

. . . .

» Tous vous continuerez à porter magnanimement la responsabilité de l'exemple. L'homme n'est pas qu'une pure intelligence qui, dans l'enceinte d'un laboratoire ou d'une bibliothèque, abstrait péniblement un objet formel. En dehors des heures réservées à l'essor de l'esprit, il en est aussi pour le développement harmonieux de toutes les puissances de l'être humain et de celles, plus hautes, de l'âme chrétienne. Vous voudrez vivre dans sa plénitude votre vie catholique, vie de piété, vie de charité, vie d'édification pour la patrie belge et pour le monde chrétien.

» Vous avez au cœur des aspirations morales, vous avez reçu au baptême le principe d'une vie supérieure, dont la Providence vous laisse le soin et vous impose la loi de tirer progressivement les conséquences ; vous avez des devoirs envers la Société. La neutralité qui s'impose à vous dans la recherche scientifique deviendrait coupable, si vous aviez la prétention, irréalisable d'ailleurs, de l'appliquer à votre vie pratique.

» La science acquise n'est pas un but à elle-même. Le devoir prime la raison spéculative. Plus l'homme élargit son savoir, plus il se doit à lui-même et aux autres de prendre conscience de ses obligations morales et sociales et d'éclairer le chemin, au bout duquel il a, plus nettement que d'autres, aperçu l'idéal de la vie . . . .

II.

LA VÉRITÉ DANS L'ART.

I.

LA QUESTION.

Parler d'*art*, c'est parler de beauté. Comme la nature est, en fait, le langage divin du beau, l'art en est, d'intention manifeste, le langage humain. Langage d'une singulière puissance ! L'art reprend à son compte le trésor entier des beautés de la nature ; il les embellit par la magie de l'idéalisation ; il supplée par une invention toujours en éveil aux modèles que la nature lui refuse. Surtout l'art est, plus directement encore que la représentation d'une chose belle, l'expression du sentiment esthétique dont lui-même est né, et qu'il fait renaître chez le spectateur. Ainsi l'art est pour nous, mieux que la nature, l'incarnation typique de la beauté.

Or, qu'est-ce que la *beauté ?* La beauté se définit, ou plutôt elle se décrit, précisément par le sentiment qu'elle provoque : « *Pulchra dicuntur quae visa placent ;* on dit belles ces choses dont la connaissance fait plaisir » [1]). Les choses belles sont tout d'abord objet d'une connaissance soit sensible, soit intellectuelle : *sunt visa ;* elles sont aussi cause d'un plaisir : *placent ;* enfin elles sont l'un et l'autre d'une façon simultanée et solidaire : en leur présence, on jouit de connaître et on connaît pour jouir, *visa placent.*

[1]) S. Thomas, *Summ. Theol.*, 1, 4, 5, ad 1.

Effet du beau, et partant de l'art, le plaisir esthétique est un plaisir de contemplation désintéressée.

Mais le *vrai*, objet de la contemplation, n'est pas précisément le *beau*, objet du plaisir esthétique. Il n'y a ni équivalence entre les notions abstraites de vérité et de beauté, ni identité entre l'ensemble des réalités concrètes qui répondent respectivement à l'une et à l'autre de ces notions. En effet, une chose n'est pas considérée comme vraie du point de vue qui en montre qu'elle est belle ; d'autre part, tout ce qui est vrai n'est pas beau et tout ce qui est beau n'est pas, tout au moins en apparence, adéquatement vrai. Or cette distinction entre le vrai et le beau fait surgir le problème de la vérité des beaux-arts. Elle vient insérer au cœur même de l'esthétique cette antinomie : en tant qu'il présente un objet à connaître, l'art est obligé d'être vrai ; mais en tant qu'il cherche à plaire, il peut au besoin se dispenser de l'être. Et, comme son but propre est de provoquer la jouissance esthétique, son droit éventuel d'abuser en charmant prévaut sur son devoir d'être vrai en montrant ; en tout cas, l'art est tout au plus véridique par hasard. — Voilà au moins ce qui semble, soit qu'on raisonne *a priori*, soit qu'on induise cette conclusion de l'examen des œuvres artistiques, généralement menteuses comme des flatteries.

En est-il bien ainsi ? Est-ce « par hasard » seulement que l'art est vrai ? — Problème plus complexe que la formule ne le laisse paraître. Sans l'aborder encore, mais pour mieux le délimiter, établissons deux thèses préalables :

1° Certaines œuvres d'art ne sont pas susceptibles de vérité.

2° Certaines œuvres intellectuelles tiennent un caractère artistique de la mise en évidence de la vérité même.

Ces œuvres-là, nous devrons les mettre hors de cause, les premières parce que le rapport entre le beau et le vrai y est impossible ; les secondes, parce que ce rapport y est évidemment nécessaire. Ni pour les unes ni pour les

autres, ne se pose la question : l'art cherchant le beau, quand et comment trouve-t-il le vrai par surcroît ?

* * *

L'art n'est pas toujours, disions-nous, susceptible de vérité.

Toute œuvre d'art dépend de l'intelligence. C'est pure métaphore que de parler de « l'art » avec lequel le castor bâtit sa demeure, l'araignée tisse sa toile et l'abeille dispose ses rayons ; les animaux ne sont même pas de vrais artisans. Même quand une œuvre ne vise à être belle que par la seule disposition harmonieuse d'éléments ou de matériaux sensibles, encore exige-t-elle un auteur et un spectateur intelligents. Car elle implique, à titre de cause, un jugement tout à la fois subconscient et réflexe, portant sur le choix approprié des éléments, sur la justesse de leurs proportions, bref, sur leur accord avec un idéal préconçu de beauté. Ce jugement est en dehors et au-dessus de l'œuvre : il préexiste dans l'esprit de l'artiste créateur, et le dirige dans l'emploi des moyens ; il est aussi consécutif à l'œuvre, en tant qu'il est réflexivement reconnu par le spectateur.

Mais ce jugement ne suffit pas à rendre une œuvre d'art susceptible de vérité logique ; car il n'est pas contenu dans la représentation comme telle, il n'est pas incorporé à ce qui est *directement* objet de la contemplation esthétique. Il ne rend pas l'œuvre d'art plus susceptible de vérité qu'une réalité naturelle, créée par l'intelligence divine, et dont on peut dire qu'elle existe et qu'elle est telle chose, et même qu'elle est belle, mais dont on ne dira jamais qu'elle est véridique. Pour être susceptible de vérité, l'œuvre d'art doit être non seulement — ce qu'elle est toujours — la réalisation et l'effet d'une conception intellectuelle, mais encore l'*expression* d'un jugement qui se prononce sur quelque chose.

Or cela n'arrive pas toujours. C'est le cas notamment pour la musique, la danse, les mosaïques géométriques, les peintures décoratives sans sujets ni figures, — tous arts que, dès l'abord, nous écartons de la présente étude comme non susceptibles de vérité proprement dite.

C'est le cas aussi, qu'on veuille le remarquer, pour des arts éminemment ingénieux : l'architecture et les arts industriels. Ces arts en effet sont beaux, si nous négligeons leurs emprunts à la statuaire et à la peinture, ou par le choix et la disposition des matériaux, ou par l'évidente adaptation des matériaux à leur fin propre et, médiatement, à la fin de l'œuvre entière. Mais s'ils dépendent d'un goût intelligent et judicieux, ils n'expriment cependant d'aucune façon un jugement par eux-mêmes. La question spécifique qui les concerne serait celle de l'accord du beau et de l'utile. Celle de l'accord du beau et du vrai ne se pose pas pour eux. Ces arts sont donc également mis hors de cause.

*
* *

Il y a ensuite des œuvres où, loin d'être impossible, l'accord du vrai et du beau est évidemment nécessaire. Nous les écarterons de même.

Proprement scientifiques et visant au vrai, ces œuvres revêtent cependant aussi un caractère esthétique. Elles le tiennent tout d'abord du vrai lui-même. Dès lors l'art est, en elles, régi par la vérité, et ordonne toutes ses ressources à mettre la vérité dans une évidence facile à saisir et agréable à voir. C'est le cas, par exemple, des œuvres de littérature didactique ou des dissertations philosophiques littérairement traitées.

Incontestablement la vérité d'une théorie la rend belle (le langage courant en témoigne) : Au point de vue objectif, la vérité est faite d'accord ; au point de vue subjectif, seule elle satisfait toutes les exigences effectives d'un esprit nor-

mal. Car si d'aucuns trouvent belle l'erreur, c'est (pour ne pas considérer le cas où elle conspire avec leur intérêt) que leur esprit même est faux ; dès lors, nous récusons leur compétence. Ou bien, c'est que l'erreur elle-même est spécieuse, et se couvre du manteau de la vérité. Mais normalement, et de soi, la vérité d'un système le fait beau : parce qu'elle le rattache aux premiers principes, et lui donne ainsi du « lié » dans toutes ses parties ; parce qu'elle supprime tout hiatus entre une donnée positive et une conséquence déjà établie d'ailleurs ; parce qu'elle montre toutes les attaches du système avec la réalité sensible et avec le fait vécu. Seule, surtout, elle rend fécond un système. Comme seule la rectitude permet à une ligne de se prolonger indéfiniment, en restant homogène, seule la vérité permet à un système de se poursuivre sans devoir s'infléchir au contact des principes ou des faits, ni se transformer sous le contrôle du bon sens ou de la conscience morale. La vérité théorique est belle, parce qu'elle fait l'unité dans la variété, et que, sans annihiler le complexe, elle le réduit à des éléments simples [1]).

Et, pour nous mettre au point de vue subjectif, la vérité permet à l'esprit humain toutes les envolées de la contemplation, tous les retours inlassables de l'analyse à la synthèse ; elle donne à l'activité connaissante toute sa plénitude. Car la contemplation est soumise à trois besoins apparemment disparates, mais en fait intimement connexes : celui de s'affermir, celui de s'étendre, et celui de s'unifier.

[1]) M. Paulhan dit de même (*Le mensonge de l'art*, pp. 86-87) : « Qu'est-ce que la vérité sinon l'harmonie interne d'une doctrine et l'absence de contradictions de la part de la logique et de l'expérience ?... Et c'est dire qu'une doctrine vraie serait, toutes choses égales d'ailleurs, plus belle et plus favorable à la contemplation artistique qu'une doctrine fausse... Car c'est le système qui fait le vrai, comme c'est le système qui fait le beau ». — Et plus loin : « Dans le vrai la systématisation doit être aussi rigoureuse que possible, dans le beau elle doit surtout être large et riche ». Sans doute, mais elle ne saurait être « large et riche » que si elle est « rigoureuse » : une vaste construction succomberait sous le poids de ses éléments, si ceux-ci n'étaient pas solides eux-mêmes et exactement agencés.

Ce triple besoin, le vrai seul le satisfait, et, le satisfaisant, produit le plaisir esthétique. Mais l'erreur, elle, contrarie ce triple besoin : elle est toujours un objet de doute, un fragment, un dissolvant d'harmonie ; elle est, en un mot, une laideur.

De ce qui précède résulte cependant que toutes les vérités ne sont pas de *belles* vérités ; il en est certaines qui sont neutres, si l'on considère *la valeur esthétique qu'elles devraient à leur vérité même*. Elles se trouvent aux deux pôles de la connaissance humaine. Au sommet de la synthèse scientifique, les vérités absolument abstraites sont réfractaires, chez la plupart des hommes, à une contemplation esthétique, à cause du caractère laborieux de cette contemplation et à cause de l'espèce de nudité où l'abstraction a mis son objet. A la base de la synthèse scientifique, les vérités d'ordre positif, accidentelles et singulières, peuvent donner lieu au plaisir de savoir, mais leur caractère fragmentaire les écarte du domaine du beau, tant qu'elles n'y pénètrent pas à la faveur d'un système où elles seraient incorporées. La méconnaissance des événements marquants, durables et complexes, l'erreur sur les lois générales de la nature : voilà, quant aux connaissances positives, des erreurs laides. De même les belles vérités ce sont, en dessous des principes de pure abstraction, les vérités générales, celles qui se prêtent à de vastes considérations, qui embrassent une variété d'objets et exercent harmonieusement toutes nos puissances cognitives ; ce sont, en un mot, les théories explicatives de l'ordre universel pris dans ses grandes lignes [1]).

[1]) Est-ce pour cela qu'un métaphysicien de génie, tel Platon, est souvent poète, et qu'il donne dans l'erreur par l'excès même d'un tempérament synthétique insuffisamment équilibré par le pouvoir d'analyse? Est-ce pour cela qu'il a défini le beau : « la splendeur du vrai » ? Est-ce pour cela que le métaphysicien retombe toujours dans la question de l'éternité, de la nécessité et de l'universalité du vrai comme tel ?

Mais si nous considérons à présent, non plus les théories, mais l'art mis à les exposer, nous devons conclure que, pour pareil art, le moyen le plus puissant de produire le beau, c'est la clarté qui montre le vrai ; là l'évidence du vrai devient la splendeur du beau [1]). En matière d'étude, de science, de philosophie, il y a donc moyen de faire une œuvre d'art dont l'élément artistique tiendrait précisément au complexus de moyens mis en œuvre par un auteur pour faire comprendre juste ce qu'il veut dire, tout en réduisant au minimum la peine à prendre par le lecteur. Ajoutez-y cependant quelque chose de vivant, d'alerte, de saisissant, l'aide d'un exemple, le repos d'une échappée, en un mot, tout ce qui peut augmenter l'agrément de comprendre et de voir. L'ordre, le choix d'expressions nettes, la liaison manifeste des idées, la pure logique même deviennent alors des éléments de beauté, étant des moyens d'évidence. Et tout ornement surajouté ne serait ici qu'un hors-d'œuvre, un écran placé entre le spectateur et la théorie.

Le plus remarquable exemple d'une œuvre d'art de ce genre est fourni par les fameuses *Provinciales* de Pascal, faites de discussion en matière délicate et scolastique. Au point de vue littéraire, elles s'éloignent du chef-d'œuvre, chaque fois précisément qu'elles s'éloignent du vrai et laissent percer le sophisme, chaque fois surtout qu'elles ouvrent dans l'esprit quelque doute sur la bonne foi de leur auteur.

*
* *

Ce que nous venons de dire de la beauté des théories spéculatives et de l'art mis à les exposer, a pour effet d'écarter du champ de la présente étude ces œuvres où il est trop évident que l'art a un double but : mettre le vrai

[1]) M. De Wulf, *L'Esthétique de saint Thomas*, R. Néo-Scolastique, 1895. Aux pages 345-351 surtout, il est question de la *claritas pulchri*.

en lumière et le beau en valeur ; là nécessairement l'art fait coup double, atteignant le beau à travers le vrai.

Nous pouvons désormais établir l'état de la question.

1° Il s'agira, dans la présente étude, de ces œuvres qui sont *avant tout* tributaires du *beau*. Nous avons à voir dans quelle mesure l'art là aussi fait coup double, mais atteignant cette fois le vrai à travers le beau.

2° Il faut aussi que ces arts soient susceptibles de vérité, c'est-à-dire qu'ils ne soient pas seulement la *conséquence* mais l'*expression* d'un jugement. Or nous savons *a priori* qu'il en est ainsi chaque fois que non seulement dans ce qu'ils sont comme effets, mais dans ce qu'ils nous montrent, comme représentations, ils font directement l'objet d'une contemplation intellectuelle. Car, en fait d'opération intellectuelle il n'y a, en dehors du jugement, que le concept. Or celui-ci est d'autant plus rare dans notre vie intellectuelle qu'il n'y a vraiment de simples concepts que dans les très rares concepts simples. Par conséquent, dès qu'une œuvre fournit matière à contemplation esthétique, forcément complexe, et en même temps à contemplation intellectuelle, cette œuvre ne pourrait être objet de la simple appréhension. D'évidence, elle dépend de la seconde opération de l'intelligence, celle qui produit le jugement. Elle est, dès lors, susceptible de vérité comme le jugement même. C'est le cas de toutes les œuvres d'art *représentatives* de quelque chose d'objectif.

3° Et cet « objectif » c'est le réel. Car de ce qui précède ressort que la vérité dont sont susceptibles les œuvres qui sont avant tout esthétiques plutôt que scientifiques, est la vérité d'*ordre réel* et non la vérité d'*ordre idéal*. La matière propre des arts que nous devons retenir, sinon leur objet exclusif, c'est la donnée sensible ou sensibilisée, c'est la chose tangible, c'est l'événement frappant, c'est la vie concrète, c'est surtout le fait humain, c'est toujours un emprunt à la nature qui nous entoure ou aux actions qui

nous touchent. Les beaux-arts, en un mot, vivent de la réalité.

Dès lors, nous nous demandons de ces arts — littérature, peinture, statuaire, etc. — qui empruntent à la réalité le sujet de leurs représentations pour un but spécialement esthétique : atteignent-ils la vérité dont ils sont susceptibles, comme impliquée dans un résultat global dont une partie seulement, la beauté, était un but ? — Comment l'atteignent-ils ?

Et nous répondons : Ils l'atteignent non seulement « par hasard », mais nécessairement par surcroît. Pour le prouver nous devons établir trois thèses, dont la troisième n'est qu'une conclusion des précédentes :

1° L'art n'est pas proprement une imitation réaliste.

2° L'art est l'expression d'une conception esthétique inspirée par le réel.

3° La vérité de l'art dépend, dans une mesure à déterminer, d'une double correspondance de cette conception, d'abord avec l'artiste, ensuite avec la réalité ; celle-là fait la sincérité et celle-ci la justesse de la conception idéale qui préside à l'œuvre. Sincérité subjective, justesse objective : voilà les deux éléments de la vérité artistique.

II.

L'ART N'EST PAS PROPREMENT UNE IMITATION RÉALISTE.

Dans ce chapitre nous nous occuperons de l'art qui serait spécialement imitatif, les conclusions qui le concernent atteignant *a fortiori* l'art qui doit davantage à l'invention du génie qu'à l'imitation directe. Nous nous poserons au sujet de l'art d'imitation les trois questions suivantes :

a) En quoi consiste la beauté des choses, *transportée*, par l'imitation, du domaine du réel au domaine de l'art ?

b) Qu'est-ce que, parfois, l'imitation *ajoute* de beauté aux choses ?

c) Qu'est-ce qu'elle leur en *retranche* d'autres fois ?

Des solutions obtenues nous tirerons un double *corollaire :* le but de l'imitation artistique n'est ni de donner l'illusion du réel, — ni même de se prononcer sur la réalité du modèle.

* * *

A la première question nous répondons :

La beauté des choses tient tout d'abord à leur fond même, à ce qui, les constituant, leur donne leur être spécifique. Elle ne tient pas à quelque surcroît accidentel, ou à quelque modalité purement phénoménale, ou à quelque point de vue arbitrairement choisi par qui les contemple.

Une première preuve est tirée de l'*hétérogénéité* des sujets qui relèvent de l'art d'imitation. — Remarquons, en effet, que son domaine englobe toutes les espèces de choses et réunit les modèles empruntés aux mondes et aux genres les plus disparates. L'art nous présente à tour de rôle l'image du mouvement et du repos, de la vie et de la mort, de la vertu et du crime ; il nous met en scène la joie et la douleur ; il nous peint les paysages riants et les désolations de la nature ; bref, il sympathise avec tout et nous rend tout sympathique. Les enveloppant toutes de beauté, il transpose dans un monde de sérénité et de paix, où elles cessent de se heurter, les choses qui dans le réel se contredisent et s'excluent. Aucun objet donc n'est privé de l'honneur de poser devant l'art *à raison de l'espèce propre* à laquelle il appartient. Et c'est là un premier point à relever dans l'art d'imitation : l'indifférente universalité de son admiration ou tout au moins de sa complaisance.

Un second point à relever, connexe d'ailleurs avec l'hétérogénéité des choses belles, c'est la *plasticité* des termes qui leur attribuent la beauté. On ne dit pas d'un âne et d'un cheval qu'ils sont l'un et l'autre beaux comme

on dit qu'ils sont gris l'un et l'autre. Dans ce dernier cas, on leur attribue une couleur qui a sans doute des nuances, mais qui est seule à répondre à une notion fixe et déterminée. Mais dans le premier cas on trouve de la beauté aux deux animaux différents, dans les propriétés mêmes par lesquelles ils diffèrent, celles qui leur donnent à chacun leur être propre. Bien plus, la laideur que l'on reconnaît quelquefois à l'âne tient précisément à sa ressemblance avec le cheval ; ressemblance assez grande déjà pour que l'âne soit comparé naturellement au cheval, pas assez poussée pour qu'il ne doive lui céder l'avantage. L'âne nous fait ainsi l'effet d'une petite Rossinante couleur terne qui aurait les oreilles trop longues. Pour voir apparaître la beauté ou la laideur, il ne faut pas *comparer* des choses diverses, mais *considérer* chacune d'elles ; il ne faut comparer une chose donnée qu'avec la même chose supposée achevée dans son genre et selon son caractère. La beauté des choses, c'est le soutenu d'une qualité ; la laideur, c'est son inconséquence. La beauté objective ne tient pas à *tel* caractère, mais à *sa* perfection ; la laideur de même n'est pas attachée à *tel* attribut, mais à tout défaut comme à tout excès. Le beau, c'est donc le fini ; le laid, c'est le dénaturé ; le terne, c'est le médiocre. C'est un homme laid qu'un homme efféminé, et une femme laide qu'une virago. La lenteur embellit une procession hiératique, elle enlaidit une marche militaire. Multipliez les exemples et toujours vous verrez que le beau comme le laid sont des attributs réellement différents selon leur sujet ; l'un et l'autre sont reconnus aux choses d'une façon non univoque mais analogique.

Ainsi avons-nous établi notre thèse : les choses belles le sont, tout d'abord, par le fond de leur être même.

Mais la beauté d'une chose tient non seulement à ce qui est en elle, et à ce qui la constitue spécifiquement, mais encore au pouvoir qu'elle a de provoquer, en se montrant

à l'homme, un plaisir de contemplation désintéressée. En d'autres mots : même en ne retenant que les choses belles en soi à l'exclusion des laides (de celles notamment qui seraient imparfaites et incohérentes selon leur être spécifique), nous ne pouvons attribuer de beauté qu'à celles qui se présentent dans les conditions requises pour faire naître et s'épanouir le plaisir esthétique. Si donc le pouvoir éloigné d'exciter ce plaisir tient à la chose même et à son être, le pouvoir prochain et formel en est nécessairement relatif et subordonné à la nature d'un sujet connaissant.

Ainsi, quoique objectif, le beau n'est pas un transcendantal parce qu'il est aussi subjectif par certains côtés : « Aussi longtemps, dit M. De Wulf, qu'il ne franchit pas les limites du domaine purement ontologique, l'esprit a peine à saisir une différence entre le beau et le bien. » L'esprit a donc peine à ne pas faire du beau un transcendantal, comme le bien lui-même [1]). Mais « c'est en se transportant sur le terrain subjectif et surtout en étudiant le beau et le bien au point de vue psychologique et humain que saint Thomas trouve la solution d'un problème que toute l'antiquité s'est vainement appliquée à élucider » [2]).

Nous pouvons à présent déterminer quelle est la fonction de l'art d'imitation. Elle consiste *à montrer l'être même des choses en tenant compte des conditions fixées par le sujet à l'éclosion du sentiment esthétique.*

Remarquons que ces conditions régissent non l'élaboration de la connaissance humaine elle-même — qu'en bons dogmatistes nous tenons pour objective normalement et sauf accidents, — mais le plaisir subséquent et propre à

[1]) Nul doute que toutes choses seraient belles — sauf celles qui seraient mauvaises absolument — si nous avions le regard intellectuel assez pénétrant et assez pur (*pur* signifiant ici la sérénité d'une contemplation tout esthétique et désintéressée). Mais, en toute hypothèse, le beau n'est pas un transcendantal distinct, croyons-nous, parce qu'il est un composé hybride du vrai et du bien : Il provoque un *plaisir*, ce qui le rattache au bien; et un plaisir de *contemplation*, ce qui le rattache au vrai.

[2]) R. Néo-Scolastique, 1896, pp. 130 et 133.

cette connaissance, d'ailleurs objective. Donc l'erreur, comme telle, ne saurait pas rentrer dans le groupe de ces conditions. Celles-ci ne déterminent donc que le sens, la mesure et le mode de l'adaptation de la connaissance au sujet connaissant, en vue d'un plaisir de contemplation. Le rôle de l'art d'imitation se ramène ainsi à une simple sélection ; sa qualité propre, c'est la discrétion du bon goût dans le choix de ses modèles.

En effet, il y a des choses, même parfaites dans leur genre, où il n'y a pas de quoi connaître avec plaisir. Leur valeur esthétique peut être nulle, si leur être, tel qu'il est connaissable, est trop ténu, trop pauvre d'éléments harmonisés pour produire en nous un vrai plaisir de contemplation. Les choses belles sont donc belles dans leur tout, mais sans beauté aucune dans une partie trop minime ; à peu près comme l'atmosphère qui est bleue en masse et incolore en détail.

D'autre part, l'être d'une chose peut être trop chargé d'éléments. A partir de certaines limites, sa valeur esthétique s'atténue dans la mesure même où son être s'intensifie, et où sa complexité fatigue le spectateur et excède sa réceptivité normale.

Ainsi comprend-on que tout ne soit pas également beau pour tout le monde. Les esprits observateurs, pénétrant mieux les petits objets qui se présentent à la connaissance, y voient davantage, et partant jouissent à les voir là où des esprits superficiels voient peu de chose et ne savourent rien. A l'autre opposé, les esprits synthétiques qui négligent les détails, réussissent à embrasser aisément un sujet complexe, et jouissent ainsi d'un plaisir esthétique qui est refusé à ceux que les arbres empêchent de voir la forêt.

On le voit, encore que la valeur esthétique des choses tienne à l'être même, à ce qui se présente à voir, c'est dans le spectateur, dans sa puissance de vision notamment, que se trouvent la mesure quantitative de la valeur esthétique et un principe de sélection pour l'imitation artistique.

C'est dans le spectateur encore qu'il faut chercher les autres conditions qui influent sur la valeur esthétique. L'ensemble de sa nature déterminera à quelle forme de vision est attaché le plaisir de voir. En certaines choses, matière d'étude, non matière d'art, il ne trouve que le plaisir de savoir. Être sensible, il ne jouit du beau que s'il se présente sous une forme sensible ; être intelligent, il exige sous la forme sensible quelque chose à comprendre. Ainsi de suite, tellement qu'il faut toujours pour provoquer chez l'homme un plaisir esthétique une certaine correspondance entre sa nature complexe et sa façon de voir, — même parfois entre sa nature et l'objet contemplé. Sully-Prudhomme [1]) remarque très justement à ce propos, que sans doute les singes se trouvent très beaux entre eux, et qu'ils ne sont laids que pour ressembler à l'homme. Le R. P. Desmedt [2]), bollandiste, remarque de même que la beauté du mouvement tient en partie « au sentiment de sympathie que la nature humaine, la plus vivante parmi toutes les natures visibles, éprouve instinctivement pour tous les êtres qui ont quelque ressemblance avec elle sous ce rapport ». Et il ajoute : « Oserions-nous, sans craindre le reproche de subtilité, expliquer par là comment il se fait que l'œil suit avec plus de plaisir le mouvement de bas en haut que celui de haut en bas ? Ce dernier nous apparaît comme le mouvement de la nature inerte obéissant à la sollicitation d'une force extérieure. Le mouvement de bas en haut, au contraire, semble vaincre cette sollicitation par la force vive dont il est animé : il a plus de vie. Une remarque analogue s'appliquera peut-être même aux contours des objets en repos... : le regard suit aisément les molles inflexions de la ligne courbe et celles-ci affectent un air de souplesse qui semble propre à la vie. »

[1]) Cité par le Card. Mercier, *Métaphysique générale*, 4e édition, p. 595, note.
[2]) *Précis historiques*, 1876, p. 119.

Si donc toutes les choses ne sont pas belles, quoique la beauté tienne fondamentalement à l'essence spécifique des choses ou des attributs, ce n'est pas seulement parce qu'il y a des choses laides, celles où l'essence ne se trouve point achevée selon toute sa perfection propre, mais encore parce que les choses belles en soi ne le sont pas toujours effectivement pour le spectateur. Car la beauté est conditionnée par la capacité esthétique du sujet connaissant et par tout le mode d'action de la connaissance objective qui serait, de plus, pleine, aisée, agréable. Ainsi le sujet ne se prête pas toujours au plaisir esthétique que l'être pourrait produire en se manifestant soit en lui-même soit dans une représentation.

On peut donc concevoir un art d'imitation trouvant son principal élément esthétique en dehors de soi, et l'empruntant à l'être même du modèle, quelle qu'en soit l'espèce, mais qu'il aurait judicieusement choisi parmi les choses belles. En ce qu'il a de propre, l'art d'imitation devrait donc sa beauté non précisément à son caractère imitatif (sinon, *toute* imitation serait belle) mais au bon goût qui l'a dirigé dans le choix d'un sujet et des éléments qu'il en montre.

* * *

Nous venons de voir ce que l'imitation prend de beauté aux choses ; voyons à présent ce que l'imitation leur en donne.

Le sujet connaissant, on le sait, met au plaisir esthétique des conditions. Elles ont pour effet d'éliminer certaines choses de ce domaine du beau, qui fournit des modèles à la représentation artistique, et de donner aux autres le passeport nécessaire. Mais, ces conditions remplies, ces choses belles données, le sujet peut encore *en fait* se restreindre le domaine du beau en mettant cette fois deux *obstacles* au plaisir propre du beau. Ce sont : l'inattention esthétique et la prévalence d'émotions non esthétiques. Ou bien on ne

voit pas la beauté des choses ; ou bien, à la vue de choses belles, on s'empêche de prendre le plaisir esthétique, parce qu'on ressent en les voyant d'autres sentiments encore, plaisir ou déplaisir, qui arrêtent la jouissance désintéressée de la contemplation.

Il en revient à l'art un double rôle, non plus celui de choisir, mais celui de présenter les choses belles de façon à ce que la beauté des choses soit *soulignée* à l'attention esthétique, et de façon à ce que le plaisir esthétique *ne soit pas étouffé* et même prévenu chez le spectateur par l'ivraie de sentiments moins purs. Or ce rôle, l'art le remplit déjà par la simple imitation du réel. L'art d'imitation fait donc rentrer dans le domaine du beau ce que la complexité des sentiments humains provoqués par le réel en exilerait le plus souvent. Nous verrons même qu'il y fait rentrer l'objet, qui est laid par tout l'ensemble indivisible de données constituant son être concret *dans l'ordre réel*. Ainsi l'imitation, qui reprend leur beauté à certaines choses, en donne aussi à d'autres.

Nous ne parlerons pas du service que l'imitation rend de provoquer l'attention esthétique et de souligner le beau, car il est trop évident. Imiter quelque chose par l'art est une façon discrète et efficace d'en dire : voyez, c'est beau ! Arrêtons-nous plutôt à l'autre service : celui de créer dans le spectateur la sérénité nécessaire à la jouissance du beau.

Le plaisir esthétique est tout à la fois très large en ce qu'il tire profit à peu près de toute chose, et très exclusif en ce qu'il ne s'accommode à peu près d'aucun autre sentiment. Il est comme le rossignol qui possède la gamme la plus riche mais qui veut chanter seul. Dès qu'un sentiment élève la voix dans notre âme, ce sentiment fût-il même un autre *plaisir*, le sentiment du beau se tait [1]).

[1]) Il faut distinguer les sentiments qui sont *consécutifs* au plaisir du beau, d'avec ceux qui sont *concomitants*. Il faut distinguer encore l'appréciation purement intellectuelle de la beauté d'une chose et le

Or la plupart des objets que nous voyons et que nous touchons se présentent à nous d'abord par l'aspect qui nous concerne. Aussi agissent-ils pour la plupart sur l'appréciation intéressée que nous nous en formons, selon qu'ils interviendront en bien ou en mal dans l'épanouissement de notre propre vie, conditionnée par tout ce qui l'entoure. Les objets réels se montrent tout d'abord à notre esprit comme but, moyen ou obstacle, comme amenant tel avantage ou tel inconvénient. Or la sympathie ou l'antipathie que nous éprouvons dès l'abord à leur aspect, ferme la voie au plaisir esthétique, qui est désintéressé, et fait avorter le sentiment du beau que l'objet était de nature à faire naître en notre âme. Quoiqu'un lion en liberté soit assurément plus beau qu'un lion en cage, jamais un lion libre n'a provoqué chez un spectateur un sentiment esthétique ; il a tout d'abord et seulement provoqué la peur. C'est là un cas extrême sans doute, invoqué classiquement comme exemple typique. Ailleurs encore, sinon avec la même évidence, se vérifie le principe posé : le réel, parce qu'il est réel, reste le plus souvent apprécié utilitairement. Pour la plupart des hommes et dans un grand nombre de cas, le réel n'est pas beau, ou ne l'est pas autant qu'il pourrait l'être. La beauté, souvent le spectateur ne peut la voir

sentiment esthétique qui s'adonne à jouir, en suite de cette appréciation. Ainsi rien n'empêche que, jugeant et sentant belle une chose, je désire la posséder pour l'avoir toujours sous les yeux, — sans que la joie du propriétaire comme tel renforce en rien la joie de l'esthète. Et des marchands d'antiquités peuvent avoir le goût très sûr mais ne le consulter jamais qu'en vue du plaisir de s'enrichir. Il y a en ce sujet une grande complexité et une foule de nuances qui tiennent autant à l'enchaînement normal ou ordinaire des sentiments qu'à l'équation personnelle.

Il n'y a, semble-t-il, qu'un sentiment qui puisse par lui même cohabiter dans l'âme avec, dans et par le plaisir esthétique, tout en restant distinct de lui : c'est l'*amour*. Et nous l'entendons dans son sens *spirituel*. La raison en est que l'homme aimant se complaît dans le bien de ce qu'il voit, sans rapport avec lui-même. Il jouit d'une façon désintéressée de voir le bien dans l'objet qu'il aime. Or ce bien peut être beau, et vice versa. L'amour est donc compatible avec le plaisir esthétique. C'est ce que la langue flamande rend bien en exprimant le plaisir d'aimer par ce qui au pied de la lettre exprime la jouissance esthétique : *geerne zien, voir volontiers*.

à cause des attaches qu'un objet beau garde avec un intérêt qu'il éveille par sa présence réelle.

La contre-épreuve de ce que nous disons, ressort de cette constatation : Tout objet réel, quel qu'il soit d'ailleurs, assez complexe pour provoquer une connaissance déjà intense, variée et harmonieuse et assez simple pour ne pas écraser la contemplation, peut produire une jouissance esthétique s'il est placé dans des conditions telles que sa vue ne provoque aucun sentiment personnel, intéressé.

Mis en cage, le lion de tantôt devient plus laid en soi, mais en somme commence alors seulement à devenir beau. La tempête est belle pour celui qui erre sur la grève ; elle ne l'est pas pour le matelot qui navigue, ni pour celle qui attend son retour.

Pourquoi, de même, trouve-t-on que le souvenir embellit ? « Le souvenir, dit Jules Sandeau [1], c'est l'embellisseur de toutes choses, qui a la suave et immatérielle délicatesse du reflet des arbres penchés sur le courant d'une rivière. L'eau s'enfuit et se renouvelle incessamment, mais le reflet reste, toujours insaisissable et toujours délicieusement tendre. » D'où vient donc la beauté du souvenir ? De ce qu'il nous présente des choses que nous ne vivons plus. Tandis que nous apprécions toujours notre état présent avec un certain pessimisme, le passé ne nous intéresse plus, et le souvenir nous présente à l'état de roman ce qui fut notre vie même. Ainsi les souvenirs sont beaux, même ceux de nos peines, surtout ceux-là peut-être, à cause du contraste de la sérénité de notre contemplation actuelle et du trouble où nous mettait jadis le corps à corps avec la difficulté. Et quand le souvenir n'embellit pas, c'est qu'il y a des choses qui ne passent pas, de grandes douleurs ou des hontes indélébiles. C'est aussi quand le souvenir rétablit maille par maille la chaîne du passé au présent, ne nous montrant le passé que dans ses rapports de cause à effet

[1]) *La roche aux mouettes.*

avec notre état actuel. Le souvenir est beau, quand il est bien celui du passé [1]), quand entre ce passé et le présent la continuité est rompue. Il y a une part d'oubli dans la beauté du souvenir.

Concluons : Quand elle est bien à la mesure de nos facultés connaissantes (condition première), quand donc elle est déjà virtuellement belle pour nous, une chose le devient actuellement dès que nous pouvons en sa présence jouir de la voir, sans mélange d'aucun autre sentiment intéressé. Il faut, en un mot, qu'elle ne se présente à nous que comme « chose à voir ». Or c'est ici qu'intervient l'art.

On connaît l'adage de Boileau :

> Il n'est point de serpent ni de monstre odieux
> Qui par l'art imité, ne puisse plaire aux yeux.

L'art, en imitant les « monstres odieux » nous rend le même service que s'il les mettait en cage, sans compter qu'il leur laisse, avec la liberté, la vigueur et la santé dans leur fleur... le tout en effigie. Ne nous présentant jamais que l'image des choses, et non les choses mêmes, il ne nous donne jamais les réalités que comme « choses à voir ». Reproduisant la chose *telle* qu'elle est, sans rien reprendre de l'incommunicable et « ineffable » actualité qui fait *être* la chose, l'imitation *par elle-même* satisfait le désir de contempler au même titre que la réalité, mais sans que, comme la réalité, elle excite d'autres désirs. Et c'est par cela que la simple imitation embellit déjà : elle anesthésie toute émotivité moins pure ou autre que le plaisir esthétique. Aussi Pascal a-t-il commis un paradoxe et une erreur

[1]) Nous trouvons cette idée poétiquement exprimée par un écrivain belge, Adolphe Hardy, dans la dernière strophe de *Vestiges* :

> Car le passé, le cher passé défunt
> Est comme l'herbe au long des prés jonchée :
> C'est quand l'acier du temps pour jamais l'a tranchée
> Qu'on en peut seulement goûter tout le parfum.

quand, de sa plume grincheuse, il écrivait : « Quelle vanité que la peinture, qui attire l'admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire pas les originaux ! » [1]) Pascal a perdu de vue qu'il y a souvent plaisir à *voir* l'effigie, là où il n'y en a pas à *avoir* la réalité, l'une produisant le plaisir esthétique et l'autre le prévenant maintes fois.

« Maintes fois » disons-nous. Car ces considérations doivent s'entendre sous cette réserve qui est d'usage en matière psychologique : c'est ce qui se produit, sinon toujours, du moins d'ordinaire. Un esprit prédisposé à voir le beau pourra, personne ne l'ignore, le voir immédiatement dans la source originelle et le puiser à même la réalité. Ceci à raison de l'attitude sereine et désintéressée qu'il prend à leur égard. De là l'expression : voir les choses « en artiste » ou : faire quelque chose « pour l'art », c'est-à-dire sans utilité pratique, et parfois malgré l'inutilité et la nuisance. Mais, en général, le tempérament artiste soutenu, même quand il ne se porte pas à des excès ou ne s'entache de défauts, est rare. Le tempérament observateur qui en est l'ébauche, n'est pas lui-même trop commun. Aussi pour que les choses, déjà belles en soi, se présentent simplement comme « choses à voir » et créent le plaisir esthétique, ne faut-il pas trop compter sur ce facteur subjectif qu'on appelle l'« attitude artiste ». Le plus souvent les hommes ne voient de beau que dans la représentation des choses. Ils ne goûtent le charme des forêts que dans les forêts peintes. Ils ne voient de comédies qu'au théâtre... là peut-être où il s'en joue le moins, et des moins intéressantes.

Par contre il se fait aussi, chez d'autres, que la seule peinture des choses produise le sentiment intéressé de la chose elle-même. C'est ce qui arrive pour les tempéraments très ardents, que la passion hallucine en quelque sorte au moindre semblant de son objet, et qui, à l'inverse des artistes, sont peu capables de contempler sereinement, et

[1]) Fragment 134, Edition Brunschvicg.

d'ouvrir leur âme au seul plaisir esthétique. Ainsi l'avare ne goûtera jamais ce plaisir à la vue d'un objet précieux, son seul souci sera d'en soupeser la valeur.

Quoi qu'il en soit de ces différences individuelles, *de sa nature* l'effigie comme telle, et ce même pour les tempéraments artistes, a pour effet de contribuer à l'impression esthétique : d'abord parce qu'elle souligne la beauté des choses et excite ainsi l'attention esthétique ; ensuite parce qu'elle n'apporte aucun élément à quelque autre sentiment intéressé que pourraient produire les réalités en elles-mêmes.

Il en ressort que l'imitation peut faire rentrer dans le domaine du beau, aussi ce qui est laid à l'état concret d'objet réel.

Prise dans la réalité existante, une chose est laide à raison d'un désaccord avec ce que nous appellerions le « contexte » qui la situe et lui donne sa valeur, à raison d'une inconséquence qui entache son caractère mal soutenu. Et nous ne pourrions, à la voir, faire abstraction de ce défaut, de cette disproportion, ni nous empêcher d'en être choqués. Ainsi en sera-t-il, pour reprendre l'exemple de Taine, d'un bossu. Mais, transposé dans le domaine de la simple contemplation, par l'imitation artistique, cet objet bénéficie d'une abstraction. Celle-ci se propose son objet pour le contempler tel qu'il est sans doute, mais pour le contempler *seul*. Pourquoi pas? Car il y a, dans les choses laides aussi, le caractère spécial qui les fait laides, et qui, en accord avec son être propre et fondamental, a ses exigences quant aux propriétés connexes et aux conséquences complémentaires. Comme tel, ce caractère a son entité connaissable et esthétiquement appréciable. Il y a un « beau » type de bossu, celui sans doute qui serait le plus laid. L'esthète peut, comme le savant, parler d'un « beau » cas de méningite ou d'hystérie et, comme le matamore, parler d'une « belle volée de coups ». L'imitation peut donc enrichir le

domaine de l'art de ce qui est parfait selon son genre, celui-ci dût-il mettre les choses au rang des laideurs, dès qu'elles sont données dans la réalité actuelle. Ainsi l'art prend ses sujets même dans la misère, dans la maladie, dans des traits de vengeance, etc., dans ce qu'il nous répugne justement de voir de nos yeux. Pourquoi ? *Comme son effet propre est de montrer, il permet l'abstraction effective de ce qu'il ne montre pas*, à savoir le contexte concret qui fait et signale la laideur des choses dans l'*ordre réel*. De là vient ce pouvoir qu'on se plaît à reconnaître à l'art, non sans exagération parfois, le pouvoir de purifier ce qu'il touche, et, comme le feu, de faire resplendir ce qui est pur en consumant ce qui ne l'est pas.

Le pouvoir embellisseur de l'art d'imitation tient donc à ce que nous appellerions une abstraction. L'imitation a pour effet d'atrophier en fait, en ne les soutenant d'aucun aliment, les mouvements affectifs ou passionnés qui, en présence du réel, élèveraient la voix dans notre âme avec le plaisir esthétique, quelquefois contre lui et en tout cas au-dessus de lui. Ou bien elle supprime certains éléments objectifs de laideur, qu'on ne saurait perdre de vue à prendre les choses en bloc dans leur état réel.

* * *

De là aussi la solution à notre troisième question : Qu'est-ce que, parfois, l'imitation retranche de beauté aux choses ?

Remarquons tout d'abord que cette expression : *retrancher de la beauté aux choses* a une double signification. Elle peut signifier, ou bien : représenter les choses en laid, sans que cependant la représentation soit laide, ni surtout moins belle que son modèle, par exemple une caricature artistique ; ou bien : représenter les choses de telle sorte que la représentation ne réussisse pas à faire valoir toute la beauté de son modèle, et ait ainsi moins de valeur

esthétique que la chose qu'elle reproduit, par exemple une peinture du Niagara. Les deux cas, d'ailleurs, s'expliquent de la même façon, et même de cette façon qui rend compte du *pouvoir embellisseur* de l'art. Car c'est par l' « abstraction » dont nous parlions plus haut, par la transposition des choses du monde réel au monde imagé, par une atténuation des émotions propres à l'état réel des choses, par la suppression du décor concret d'une chose, que l'art d'imitation peut parfois retrancher de la beauté aux choses, c'est-à-dire ou bien les représenter en laid, ou bien en être une représentation moins belle qu'elles ne sont elles-mêmes.

Pour prendre un exemple du premier cas, qui ne connaît le pouvoir comique de l'imitation ? Un orateur vient de séduire un auditoire par l'entrain d'une parole chaude et communicative ; la séance finie, un plaisant répète ses métaphores et imite son ton de voix ; en bien des cas, voilà l'orateur rendu ridicule. Pourquoi ? C'est que le plaisant a effacé le contexte que faisait la réalité vécue ; il a mis des détails du discours hors de leurs rapports réels, et il leur a enlevé ce qui faisait bien souvent leur raison, ou leur excuse. Il les exhibe ainsi avec leur pauvreté propre, quand il ne les replace pas dans des circonstances nouvelles où elles détonnent étrangement.

Et quant à la diminution de valeur esthétique que l'imitation subit au regard de son modèle, remarquons qu'il se trouve dans la réalité des choses existantes *purement* belles, tel un spectacle grandiose de la nature. Elles sont aptes par elles-mêmes, sans le secours de l'image, à provoquer chez tous une vive sensation de beauté parce qu'elles ne provoquent que celle-là. Bien plus, ces choses sont généralement non seulement *purement* belles, mais encore *très riches* de beauté. L'image dès lors n'en pourra reprendre tous les éléments, et sera ainsi inférieure en puissance esthétique. La beauté du Niagara est plus saisissante sur le vif qu'en peinture ou en poésie. Quel chatoiement de

couleurs, quel concert de mots pourrait rendre le fracas de la vague qui se précipite et s'abîme ?

Ne le méconnaissons pas non plus : l'existence réelle, quoiqu'elle n'ajoute rien de notionnel à une chose donnée (à cause de quoi le philosophe dit : *omne individuum ineffabile)*, est elle-même quelque chose à connaître et à voir, et par là un élément de beauté. Cependant cet élément n'a d'importance esthétique que pour les choses qui sont *déjà* extraordinairement belles selon leur simple description notionnelle. Ailleurs, il n'importe pas : une chose peu ou moyennement belle ne l'est pas davantage en existant. Mais à des choses qui, selon leur concept, sont supérieurement belles, l'existence actuelle ajoute une beauté, car c'est de telles choses seules que l'existence est extraordinaire et retient l'attention.

Bref, certaines choses sont au moins aussi belles en réalité qu'en effigie ; d'aucunes peuvent même l'être davantage, à cause des déchets nécessaires de l'imitation ; en ce cas, elles doivent à leur existence actuelle elle-même de l'emporter en beauté sur l'œuvre d'art qui les représente.

Il y a donc un cas où la réalité doit l'emporter en puissance esthétique sur l'imitation : celui des objets beaux et extraordinaires ou des spectacles supérieurement riches d'éléments harmonisés. Car ces réalités, se présentant à l'esprit, ne permettent généralement d'autre émotion qu'un plaisir désintéressé de contemplation, et à cette contemplation elles offrent d'ailleurs le plus riche et le plus durable des aliments.

De ces remarques sur l'infériorité esthétique de l'imitation, quand elle traite les « grands sujets », résulte immédiatement ceci : l'imitation, pour se faire valoir elle-même, a tout avantage à traiter les petits sujets dans lesquels seuls elle l'emporte en valeur esthétique sur le réel correspondant. De plus, comme nous avons généralement les modèles sous les yeux et sous la main, cet avantage de

l'imitation non seulement existe, mais est connaissable et appréciable. De là un double plaisir à contempler une imitation artistique d'un petit sujet : celui de comprendre mieux le réel imité qui nous est familier, plutôt que d'apprendre du neuf à propos de choses jusqu'à présent inconnues ; et celui de saisir en ordre réflexe et d'apprécier la beauté propre de l'imitation dans la prépondérance de son pouvoir esthétique sur celui du réel. Par exemple, un tableau représentant une scène banale, un coin de ma ville natale, me fait d'abord revoir esthétiquement ce que je vois tous les jours distraitement ; il me fait ensuite voir et apprécier ce que ce plaisir doit à l'imitation. Aussi, toutes raisons sentimentales écartées, y a-t-il plus de jouissance esthétique à avoir sous les yeux pareil tableau qu'un tableau représentant la Suisse où je n'aurais pas mis le pied. Et si j'y avais été, je me rappellerais, à voir ce dernier tableau, qu'il y a mieux à voir en y retournant. Nous parlons ici simplement de la valeur esthétique du tableau considéré comme *imitation*. Si on le considère comme œuvre d'idéalisation et dans les mérites propres de la composition et de la technique, rien n'empêche qu'une imitation de ce que nous n'avons pas vu nous captive supérieurement, telle une œuvre de Ruysdael, de Rembrandt ou de Claude Lorrain.

Au reste, *toutes* les œuvres d'art, même les plus idéalisées et les plus symbolistes, sont fondamentalement imitatives. Aussi les grands artistes cherchent-ils toujours, même en traitant les « grands sujets », à faire valoir la puissance de leur art : ils introduisent des détails réalistes et font ainsi saisir sur le vif la puissance propre de l'imitation, ce par quoi elle l'emporte sur le réel. Les primitifs ne s'en font pas faute. Ils témoignent d'un véritable souci de mettre les scènes les plus sublimes de l'histoire religieuse dans un cadre d'un charmant réalisme. De même il y a, à la cathédrale de Bruges, un tableau représentant la *Descente du Saint-Esprit*, où la griffe du lion se voit dans un livre, admirable de réalité, qui traîne, en hors-d'œuvre,

sur les degrés du Cénacle. Les artistes médiocres, au contraire, sont volontiers d'une grandiloquence soutenue. Ils croient y trouver double avantage : celui de ne pas devoir dépenser beaucoup d'effort d'art, comptant sur leur sujet pour fournir à lui seul le plus fort facteur de l'émotion esthétique ; ensuite celui de supprimer le plus possible, en évitant les modèles connus, la mesure de ce qu'ils mettent d'art eux-mêmes à traiter leur sujet. Ainsi voit-on un Chapelain élaborer le poème épique de *la Pucelle*, tandis qu'un La Fontaine, plus judicieux et plus sensé, nous promet

> De nous entretenir de moindres aventures

et de nous raconter

> Ce que disent entre eux les loups et les moutons.

Il n'était réservé qu'à un Dante de tenter et de réussir une épopée aussi puissante à traduire ce qu'on voit de ses yeux qu'à apprendre ce que le génie et l'imagination, laissés à leur libre essor, peuvent concevoir et composer.

*
* *

De ce qui précède nous tirons un *premier corollaire :* L'art d'imitation — et, *a fortiori*, toute autre forme d'art, ou bien l'art considéré sous tout autre aspect — n'a pas pour but de nous donner l'illusion du réel, mais de s'en tenir à l'image.

L'illusion du réel est la limite dont l'œuvre d'art — à la supposer même simplement imitative — gagne peut-être à se rapprocher, mais à condition, certainement, de ne jamais l'atteindre. C'est ici le cas d'appliquer le proverbe : le mieux est l'ennemi du bien. Qui parlerait d'esthétique au musée Tussaud ? Avec l'intention de nous donner l'illusion du réel, les statues de cire affichent l'impuissance à la donner tout entière, faute d'être animées.

M. Paulhan [1]) dit très justement : « La statue de cire est, en général, laide par elle-même… L'effet en serait souvent désagréable et peut-être même un peu répugnant. Pourquoi ? C'est, je crois, à cause du contraste violent que produiraient les apparences très appréciables de la vie, et l'absence même de vie. » Ainsi l'œuvre d'art qui donne l'illusion du réel est laide par excès : risquant d'étouffer le plaisir esthétique en provoquant ou même en évoquant simplement quelque autre sentiment, à savoir le sentiment intéressé que produirait la réalité même. Elle est laide en tous cas par défaut : ne réussissant pas parfaitement ce qu'elle affiche vouloir réussir. Au lieu d'être du bel art, elle devient mauvais artifice. Aussi même les œuvres d'art qui, comme imitation, sont inférieures en valeur esthétique à leur modèle réel, ne gagnent-elles rien à vouloir compenser leur désavantage en tournant au trompe-l'œil ; bien plus, elles surtout y perdraient, en trahissant davantage la supériorité esthétique du modèle. Elles doivent au contraire chercher leur supériorité esthétique dans une autre voie : viser à dépasser l'imitation par l'interprétation et l'idéalisation, et mettre en valeur la beauté qui tient non à ce qui est traité, mais à la technique et à la maîtrise de l'artiste.

Cette thèse : l'art nous donne l'image des choses et non leur illusion, est surtout intéressante dans les conséquences qu'elle entraîne lorsque la réalité représentée par l'art est un sentiment humain. En ce cas, ce sentiment doit-il être simplement figuré, donné d'une façon purement notionnelle, comme il le faudrait au nom du principe énoncé ? Ou bien doit-il, par exception à ce principe, être actuellement reproduit ? L'art doit-il encore n'en donner que l'*image*, ou peut-il aller jusqu'à donner la *réalité* de ce sentiment ?

[1]) *Le mensonge de l'art*, p. 338.

Nous répondons qu'ici encore l'art se fait tort d'aller trop avant. En fait de sentiments comme en fait d'autres choses, l'art doit se borner à en reproduire l'image.

Donc, quand la chose que représente l'œuvre d'art est un sentiment, l'effet propre de l'art n'est pas de produire ce sentiment mais le plaisir qu'il y a à le voir, à le connaître. Quelque lecteur fera remarquer peut-être que cette idée nous amène immédiatement à cette conclusion : Donc l'œuvre d'art qui représente un sentiment ne peut produire dans le spectateur un *vrai* sentiment, mais seulement un faux sentiment, un *semblant* de terreur, un *semblant* de pitié, un *semblant* d'amour, etc. Elle est donc fausse. — Nous distinguons : L'œuvre d'art ne nous donne pas la réalité du sentiment représenté, soit ! Mais elle nous en fait connaître la vérité ; et cela, elle le fait exclusivement. Et c'est pour n'avoir *que* la connaissance véridique du sentiment (en vue du plaisir esthétique) que nous ne pouvons pas accueillir l'émotion réelle. Il est bien délicat, sans doute, de trouver la juste mesure. Car on ne peut connaître esthétiquement un sentiment d'une façon abstraite et notionnelle ; on doit l'éprouver au moins d'une façon légère et ébauchée. D'autre part, on doit se borner à ne le connaître qu'en vue du plaisir de cette connaissance. Cette première ébauche ne peut donc être ni *trop* poussée, ni *trop* achevée. Mais où commence ce *trop ?* Question de tact et de bon goût.

Ainsi la connaissance esthétique de la terreur se produit moyennant une petite terreur assez sensible pour être connue en elle-même avec sa tonalité spécifique, et trop peu profonde cependant pour terrifier vraiment. L'esthète est comme l'enfant qui demande qu'on lui raconte des histoires à faire peur, et qui demande qu'on s'arrête... dès qu'il a peur. Il y a ainsi à côté de toute émotion représentée par une œuvre d'art, la même émotion produite *d'une façon inchoative*, dans l'âme du spectateur, avec l'arrière-pensée

M. Paulhan [1]) dit très justement : « La sta…
en général, laide par elle-même... L'effet en…
désagréable et peut-être même un peu répug…
C'est, je crois, à cause du contraste violent q…
les apparences très appréciables de la vi…
même de vie. » Ainsi l'œuvre d'art qui don…
réel est laide par excès : risquant d'étouffer l…
tique en provoquant ou même en évoqua…
quelque autre sentiment, à savoir le sent…
que produirait la réalité même. Elle est la…
par défaut : ne réussissant pas parfaitement…
vouloir réussir. Au lieu d'être du bel ar…
mauvais artifice. Aussi même les œuvres d'…
imitation, sont inférieures en valeur est…
modèle réel, ne gagnent-elles rien à vou…
leur désavantage en tournant au trompe-l'…
elles surtout y perdraient, en trahissant dav…
riorité esthétique du modèle. Elles doiven…
chercher leur supériorité esthétique dans u…
viser à dépasser l'imitation par l'interprét…
lisation, et mettre en valeur la beauté qui …
qui est traité, mais à la technique et à l…
l'artiste.

Cette thèse : l'art nous donne l'image des ch…
leur illusion, est surtout intéressante dans les c…
qu'elle entraîne lorsque la réalité représent…
est un sentiment humain. En ce cas, ce sentim…
être simplement figuré, donné d'une façon…
notionnelle, comme il le faudrait au nom …
énoncé ? Ou bien doit-il, par exception à ce p…
actuellement reproduit ? L'art doit-il encore …
que l'*image*, ou peut-il aller jusqu'à donner…
ce sentiment ?

[1]) *Le mensonge de l'art*, p. 353.

que cette émotion n'est pas vécue [1]). Elle est revécue en ordre réflexe pour le plaisir qu'il y a à la connaître, mais non pour le plaisir ou le déplaisir qu'il y aurait à la sentir elle-même. Ainsi conçoit-on le plaisir qu'il y a à voir au théâtre et dans le roman, et à éprouver de la sorte toute espèce de sentiments pénibles [2]), crainte, effroi, mélancolie, du moment qu'on les voit en artiste ou du moins en spectateur d'œuvre d'art.

C'est ce qui nous explique aussi pourquoi les spectateurs d'un drame se sentent ridicules d'être émus jusqu'aux larmes d'une scène touchante, ridicules surtout s'il leur arrive de se fâcher tout haut contre l'acteur meurtrier ou traître qui tient la scène. Il y aurait là comme un signe d'hallucination. Il n'en va pas de même du rire, auquel on peut s'abandonner librement, ou que du moins on ne retient jamais pour la même raison que les larmes qui montent ; car le rire et le sourire sont, entre autres choses, la manifestation directe du plaisir esthétique ; ils témoignent qu'on apprécie d'une

[1]) Rien n'empêche d'ailleurs que *consécutivement* à une jouissance esthétique, on ressente en ordre direct, et qu'on accentue un sentiment qui est dans la gamme, sinon à l'unisson du sentiment artistiquement représenté, inchoativement conçu et esthétiquement connu. Au reste, nous l'avons vu, le plus fort des sentiments humains et le premier, l'amour, est directement et en soi compatible avec le sentiment esthétique. D'où ce mot de saint Thomas : *Pulchrum trahit ad se desiderium.*

[2]) On trouve dans *Psyché*, de La Fontaine, une très intéressante discussion, entre Molière et lui, pour savoir s'il y a toujours plaisir à voir représenté et à voir reproduit esthétiquement un sentiment. Les deux auteurs se demandent ensuite, en guise d'application, s'il y a plus de plaisir aux comédies qui font rire qu'aux drames qui font pleurer.

Remarquons à ce propos que bien des comédies, celles de Molière surtout, recèlent un grand fonds de tristesse : il est difficile au spectateur quelque peu pénétrant, de ne point voir dans les vices qu'elles mettent en scène l'image de la vie réelle et la satire de nos mœurs. A côté du plaisir esthétique, elles provoquent le souvenir pénible du réel qu'elles représentent *trop* bien. Il n'en est point ainsi des comédies que sont toutes les fables de La Fontaine. Les animaux représentent des hommes, mais les cachent en même temps. Ils posent la scène entière dans un monde qui n'est pas le nôtre, mais comme le nôtre. Ils touchent le lecteur parce qu'en lui ils ne blessent pas l'homme, mais le chatouillent seulement D'ailleurs, le drame des fables est plus souvent une mésaventure qu'un malheur, née d'un travers plutôt que d'un vice. Enfin elles ne moralisent que par contre-coup, ce qui tout à la fois renforce leur pouvoir moralisateur et leur valeur esthétique.

façon purement intellectuelle, et en quelque sorte du dehors, une chose qui est — ou qu'on affecte de mettre — en marge de la vie [1]).

Le propre de l'impression esthétique est donc la serénité. Et c'est un très mauvais critérium de la valeur des œuvres d'art que de les juger d'après l'intensité des sentiments que nous avons vraiment éprouvés et vraiment vécus en les lisant. On oublie trop que la capacité esthétique d'un homme est faite, autant que de sa faculté d'enthousiasme, de son pouvoir de retenue. Aussi les âmes sensibles ne sont-elles pas bons juges des œuvres d'art. Les meilleurs critiques sont les hommes équilibrés et puissants, d'une nature assez ouverte pour reconnaître le beau, où qu'il se trouve, et assez riche pour entendre en elle-même l'écho de tous les sentiments humains ; qu'ils soient en outre assez maîtres de leurs sentiments à eux, pour ne les éprouver d'abord qu'à fleur de peau ; qu'ils soient enfin assez intelligents pour apprécier en ordre réflexe le plaisir qu'il y a à connaître. Car c'est là proprement le plaisir esthétique

[1]) Ce caractère que nous reconnaissons ici au rire, lui est fondamental, si on veut bien y prendre garde. Car pourquoi ce qui s'oppose au risible s'appelle-t-il sérieux, sinon de *series*, ordonnance, suite de moyens subordonnés à un but? Le sérieux, c'est à quoi l'on s'applique avec esprit de suite, par la volonté d'aboutir; en ce sens, c'est ce qu'on vit. Le risible, c'est ce dont on se distrait, par quoi l'on se repose, par quoi l'on s'évade de sa vie pour y revenir plus dispos. De même, c'est par le désintérêt qu'il témoigne, que le rire est signe de grandeur d'âme ou de légèreté ou de folie chez celui qui rit de ses propres mésaventures ou malheurs, et signe de méchanceté chez celui qui rit du malheur d'autrui. Le sourire marque le mépris et le rire la moquerie, encore pour la même raison : ils témoignent qu'on considère une chose comme sans importance, comme un incident ou comme une drôlerie. Le sourire étant ainsi une marque de puissance ou de l'assurance avec laquelle on se tient au-dessus des choses et en dehors des contrecoups de leurs fluctuations, est encore marque de fierté et de complaisance en soi, ou, tout à l'opposite, une façon de marquer sa bienveillance à autrui en lui communiquant la confiance qu'on a de sa propre force. Il est aussi avec le rire le signe d'une pensée spirituelle. Toujours donc on revoit apparaître ce que nous disions être le caractère fondamental du rire ou du sourire : ils supposent, avant tout, la faculté de se désintéresser au profit du plaisir de la contemplation intellectuelle.

dont le critique d'art doit mesurer l'intensité, la pureté et la valeur.

* * *

Second corollaire : L'art d'imitation non seulement ne donne pas l'illusion du réel, mais de plus il ne se prononce même pas sur la réalité de ce qu'il imite. Pourquoi? Parce que l'existence actuelle n'est pas objet d'imitation, c'est évident! Elle est objet de sensation ou d'intuition. Elle peut être aussi objet d'affirmation. Mais celle-ci ne peut se trouver qu'en exergue, en dehors de la ciselure, sur le cadre qui la borde. Ou, pour parler sans figure : l'affirmation que la chose esthétiquement imitée est existante, ne fait pas partie de l'imitation, ni même des moyens par lesquels une œuvre d'imitation, prise au total et concrètement, renforce sa puissance esthétique. Le seul cas où l'on puisse douter est celui d'une œuvre littéraire qui raconterait un fait « arrivé ». Eh bien! en ce cas l'affirmation que la chose est un fait historique est : ou une façon d'insister sur la simple possibilité, — ou une façon d'excuser et par là même d'accuser son invraisemblance, c'est-à-dire sa laideur, — ou un renvoi au modèle même, c'est-à-dire, de la part de l'artiste, un aveu de son impuissance à faire aussi beau que le réel, — ou une mention d'ordre scientifique. En toute hypothèse, à défaut d'une impossible imitation du caractère de réalité comme telle, l'affirmation que la chose imitée est bien réelle, est ou inutile au but esthétique, ou contraire à ce but, ou inspirée par un autre but. Elle ne fait donc d'aucune façon partie de l'imitation artistique, ni de ses facteurs de beauté [1]).

[1]) Et ceci ne contredit pas ce que nous assurions plus haut : qu'il y a un plaisir spécial à reconnaître dans une œuvre d'imitation la réalité de son modèle. Car ce plaisir spécial tient, non à ce qui est directement exprimé par l'œuvre, mais à ceci : la connaissance que provoque l'œuvre va retrouver dans le spectateur, pris au concret, une connaissance qui y est déjà, antérieure à celle que produit le tableau et indépendante d'elle. Ainsi les deux se fusionnant produisent une connais-

Il en résulte, au point de vue de la vérité de l'art, que l'art ne pourrait pas être faux à raison du caractère fictif de ce qu'il représente, puisque l'art d'imitation lui-même, quoique s'inspirant du réel, ne se prononce pas à ce sujet. Or, l'on ne peut être erroné ou trompeur que dans ce qu'on dit, mais jamais dans ce qu'on s'abstient de dire.

* * *

Résumons ce qui précède et qui concerne surtout la *beauté* de l'art d'imitation, pour en dégager déjà quelques propositions qui puissent avancer la question de la *vérité* que cet art comporte, de par l'imitation même qui le rend beau.

Nous nous demandions d'abord : En quoi consiste la beauté que l'art d'imitation reprend aux choses en tant qu'il se laisse dicter par elles ce qu'il donne à voir ?

La beauté est, de soi, indifférente à *telle catégorie spécifique d'êtres* ; elle s'accommode de toutes les essences ou modalités achevées dans leur genre ; elle est hétérogène quant à son substrat ; elle s'attribue d'une façon non univoque mais analogique. De même, le laid, quel qu'il soit selon son espèce, c'est le désordonné, l'inconséquent, le dénaturé. Mais si les choses belles en soi ne le sont pas toujours effectivement, cela tient aux conditions non de la connaissance, mais du *plaisir* de la connaissance. Le modèle de l'art d'imitation c'est donc, sous le nom et l'aspect formel du beau, l'être même quel qu'il soit, pourvu qu'en soi il soutienne son caractère et que, de plus, sa connaissance se présente selon les conditions subjectives du plaisir

sance synthétique, plus riche en elle-même et qui renforce chacun de ses éléments parce que, nous l'avons dit, elle fait et mieux comprendre le modèle et apprécier l'imitation. C'est pour la même raison que les portraits où la ressemblance est manquée peuvent déplaire à qui connaît le personnage figuré, mais nullement au critique qui ne le connaît pas. Et vice versa.

esthétique. Or la connaissance est, par ailleurs, établie comme objective, et l'erreur *comme telle* — c'est évident *a priori* — ne peut pas faire partie des conditions alléguées.

De ce point de vue le beau c'est le vrai, et l'imitation est véridique non pas seulement en tant qu'elle imite, mais encore en tant qu'elle trouve ses moyens esthétiques dans un domaine vaste comme l'enclave que les conditions objectives du parfait et les conditions subjectives du beau tracent dans le domaine de l'être ou de la vérité entière.

Seconde et troisième questions: Qu'est-ce que l'art d'imitation parfois ajoute et parfois retranche de beauté aux choses ?

Il n'ajoute rien, à vrai dire, mais il embellit à raison de son caractère imitatif. Si l'objet représenté est déjà beau en soi, dans l'imitation il se présente à nous *simplement comme chose à voir*, alors qu'à l'état réel il ne se prêterait pas toujours ni exclusivement à cette contemplation sereine et désintéressée qui cause le plaisir esthétique. Et si l'objet représenté est laid en somme, pris dans sa réalité concrète, dans l'imitation il peut se présenter en dehors du contexte des circonstances et des rapports qui en font et accusent le désordre, pour ne plus montrer qu'un accord d'éléments subordonnés à un caractère prédominant ; lui aussi il peut bénéficier d'une abstraction qui efface tout ce que l'imitation ne signale pas expressément.

Si donc l'imitation ajoute à la beauté des choses, ce n'est point par une déformation trompeuse des objets, c'est qu'elle procède par une espèce d'abstraction ou de sublimation, ou encore de transposition. La preuve, c'est que le même pouvoir peut servir à représenter les choses en laid, et — ce qui n'est pas la même chose — à donner parfois du beau de la nature une imitation moins belle que le modèle reproduit.

Ainsi, l'œuvre d'art d'imitation est belle fondamentalement à raison du réel imité, donc à raison de la vérité ; elle ne diffère en beauté d'avec le réel qu'à raison de ce

qu'elle ne représente pas ou de ce qu'elle refuse aux sentiments qui gêneraient le plaisir esthétique. Celui-ci se porte en fait sur le vrai, non sur tout le vrai, mais sur le vrai agréable à voir. La beauté de l'art imitatif tient donc non à la vérité quelle qu'elle soit, moins encore à l'erreur, mais précisément à la discrétion judicieuse de sa sincérité.

Et c'est pourquoi cette beauté dépend de la *vérité*, mais non du *réalisme*.

Car la « discrétion » dont nous parlions ne s'exerce pas seulement dans le *choix* des modèles traités, mais encore dans la réserve mise à les traiter par l'imitation. Nous l'avons vu, l'art en nous montrant le réel, ne nous en donne pas l'illusion, et même ne se prononce pas sur son existence actuelle. Que nous donne-t-il donc ? Une image. Et sur quoi se prononce-t-il ? Sur la cohésion agréable des éléments qu'il présente à voir, *à les supposer réels*. Tout tient dans ces mots qui contiennent à la fois le principe du réalisme et de l'idéalisme de l'art, en même temps que la mesure principielle de leur dosage respectif. Ainsi, à l'analyse, l'art d'imitation nous présente déjà inchoativement le caractère fondamental de l'art qui dépasse l'imitation par l'idéalisation du modèle. Il ne diffère de l'art d'invention que par quelque chose *qui est étranger à ce qu'il montre*, à savoir le secours d'un modèle qui supplée chez l'artiste à l'impuissance de créer le beau de toutes pièces, ou qui tout au moins rend inutile, à cause de sa beauté propre, la dépense de cette puissance créatrice. Or, comme l'exactitude réaliste, même quand elle existe, n'est pas, à la considérer précisément comme exactitude et comme réalisme, contenue dans la représentation artistique, et comme elle n'y est pas davantage affirmée, elle n'importe ni à la beauté de l'imitation ni à sa vérité.

Donc une imitation artistique, qui de fait est exacte, n'est pas pour cela, comme œuvre d'art, douée de vérité,

puisque comme œuvre d'art elle se désintéresse de l'exactitude réaliste. La vérité, elle peut la tenir de son exactitude si on la considère non plus comme *œuvre d'art* mais comme *document*. Ce sera donc *par un détour* que certaines œuvres seront belles *à cause* de leur ressemblance, par exemple les portraits : si l'on considère dans leur ressemblance cet élément de beauté qui consiste dans l'adaptation à la fonction ou dans la difficulté vaincue. Mais de ce point de vue spécial, ces œuvres rentrent dans celles que nous *avons écartées tout d'abord* comme atteignant le beau à travers le vrai et non le vrai à travers le beau. La *vérité artistique* est donc, en tout état de cause, indépendante du réalisme strict, même dans l'art d'imitation.

Et remarquons l'appui que le langage courant apporte à cette conclusion.

Le mot *pittoresque* en effet, qui marque la beauté d'un paysage, d'une scène, etc., veut dire exactement : qui se prête à être peint, qui peut fournir un sujet de tableau. Le mot *romantic*, que les Anglais emploient volontiers, contient la même nuance de pensée, il trahit le même principe d'appréciation de la valeur esthétique d'un paysage, en signifiant sa beauté par sa faculté d'inspirer une poésie romantique. Par conséquent, la beauté des choses n'est proprement actuelle que quand les choses sont comprises et idéalisées ; et l'imitation ne peut être adéquate, elle ne peut se passer d'idéaliser le réel, que par hasard : quand ses modèles se présentent avec un tel agencement d'éléments, une telle harmonie des données, une disposition si heureuse des parties, que le travail personnel de l'idéalisation en deviendrait inutile, et que l'artiste n'a qu'à voir et comprendre tout court pour voir et comprendre le beau. Autant dire que l'art idéalise toujours, mais qu'il est des fois où, à cause de la beauté toute faite du modèle et de la quasi-exactitude du rendu, il n'exige ni ne trahit le travail d'idéalisation qui le caractérise.

C'est donc dans l'idéalisation du réel que nous avons à chercher la caractéristique de l'art ; c'est aussi, partant, dans la vérité de l'idéalisation que nous avons à chercher la vérité éventuelle de l'art.

C'est ce que nous ferons dans la suite.

CH. SENTROUL.

(La fin au prochain numéro.)

III.

LA STATISTIQUE MORALE ET LE DÉTERMINISME.

La statistique, à l'origine, a revêtu un caractère essentiellement pratique. Elle était une branche de l'administration centrale des Etats, ayant pour but de tenir les gouvernements au courant des quantités d'hommes, d'armes, de munitions, etc., dont un pays disposait. Aussi les premiers écrivains définissaient-ils la statistique : la description des choses importantes de l'Etat.

Mais ensuite les études statistiques prirent une tout autre direction. En 1740, Sussmilch inventoriait les naissances et les décès et constatait une régularité étonnante. Dans son ouvrage *Die goettliche Ordnung in den Veränderungen des menschliches Geschlechts*, il employait pour la première fois le nom de *loi* pour exprimer le retour régulier des mêmes faits. Il concluait à un ordre divin régissant le monde humain, tout comme le monde matériel.

Au commencement du XIXe siècle, le calcul des probabilités s'était développé, et avait été appliqué non plus seulement aux jeux de hasard, mais aux questions relatives aux décisions judiciaires ; le succès fut de courte durée.

Mais différents mathématiciens, doublés de savants de premier ordre, Cournot en France, Quételet en Belgique, appliquèrent hardiment les théorèmes du calcul des probabilités à l'étude des phénomènes de la nature. Dès les premières années de son activité scientifique, Quételet songea à faire de la statistique une véritable science, et jeta les fondements de la *Physique sociale*. Les résultats de

la statistique criminelle de France lui révélaient une constance remarquable dans les phénomènes qui, en apparence, auraient dû manifester les plus grandes irrégularités. Les meurtres en général relevés dans les statistiques officielles de France, pendant les années 1826-1831, étaient successivement : 241, 234, 227, 231, 205, 266 [1]). Esprit synthétique, Quételet concluait immédiatement que le monde moral avait ses lois, comme le monde physique : une science nouvelle était fondée : *la Physique sociale, étude des lois statistiques régissant les phénomènes moraux*.

La Physique sociale fut étudiée en Allemagne par une foule d'écrivains, et vulgarisée en Angleterre par Buckle. Stuart Mill connut ainsi la nouvelle science qui, par ses méthodes, avait des relations étroites avec la Sociologie dont Auguste Comte se disait le fondateur.

Une difficulté surgissait : qui dit mode constant d'agir des êtres, dit loi ; dit donc, semble-t-il, déterminisme. Et s'il y a un mode constant d'agir chez des êtres humains, que devient la liberté de l'individu ? Ou au moins, si les régularités statistiques ne prouvent pas le déterminisme dans l'individu, ne prouvent-elles pas l'existence de lois sociales, le déterminisme sociologique ?

Quételet n'était guère philosophe : il ne se soucia pas, dès l'abord, de la difficulté ; il la rencontra cependant plus tard, et lui donna une solution qui ne fut guère acceptée : la liberté aurait joué, dans les phénomènes sociaux, le rôle de cause accidentelle.

Stuart Mill était philosophe ; sa théorie du déterminisme était bien assise ; il reçut les résultats de la statistique morale comme une heureuse confirmation de son système déterministe [2]).

[1]) On peut voir le tableau détaillé des différentes espèces de crimes dans l'ouvrage que Quételet publia en 1835 : *Sur l'homme et le développement de ses facultés ou Essai de Physique sociale*, t. I, p. 8 en note.
[2]) J. Stuart Mill, *Système de logique déductive et inductive*. Traduction française par Louis Piesse, livre VI, chap. XI.

L'objection cependant était lancée ; elle n'a cessé d'être reproduite jusqu'à nos jours. Les partisans de la liberté n'ont pas eu grande peine à la réfuter, en expliquant en quoi consiste essentiellement le libre arbitre, et en l'opposant à une volonté capricieuse qui, elle, ne pourrait se concilier avec les résultats de la statistique morale.

La réponse doit être maintenue ; nous la défendrons nous-mêmes. Mais, dans cette controverse, certains partisans de la liberté ont argué comme si les statisticiens étaient déterministes, par le fait qu'ils admettaient l'existence de *lois statistiques ;* il en est résulté un malentendu fâcheux entre philosophes et statisticiens de profession. Il ne sera donc pas inutile d'exposer ce qu'il faut entendre par « loi statistique » ; nous mettrons, à cet effet, la question en connexion avec le théorème fondamental du calcul des probabilités : *la loi des grands nombres.*

La nature des régularités ou lois statistiques étant analysée, on verra plus clairement le rapport qu'il y a entre les lois statistiques et les questions relatives au déterminisme individuel et au déterminisme social.

Dans l'étude empirique des phénomènes, on distingue, de coutume, les lois physiques et les lois morales.

Les *lois physiques* énoncent un rapport hypothétiquement nécessaire entre les conditions d'activité des corps et la production de certains effets naturels : telles conditions d'activité étant données, deux corps chimiques se combineront nécessairement, et formeront un autre corps. La loi physique énonce donc le mode constant et uniforme d'agir des êtres de la nature.

Les *lois morales*, ou plus exactement les *régularités morales* énoncent le mode plus ou moins constant d'agir des êtres doués de liberté : qui aime le péril, y succombera ; les mères aiment leurs enfants.

Les lois physiques se découvrent par la méthode inductive ; leur vérité et leur universalité apparaissent donc à

l'expérience, sagement dirigée d'après tous les procédés d'induction.

Les lois morales se découvrent aussi par l'expérience. Pour certaines lois morales, comme celles énoncées plus haut, l'expérience quotidienne suffira ; la rigueur du procédé inductif est, ici, inutile. Si cependant ou voulait préciser les résultats de l'observation vulgaire, et déterminer exactement en quoi consiste cette constance relative dans les actions des êtres libres, on serait forcé de recourir à un inventaire minutieux de ces actions humaines, dans la mesure où elles se laissent exprimer par la notation arithmétique. Ces actes humains sont le fruit d'un complexus, en apparence inextricable, d'influences : on notera donc soigneusement toutes les circonstances que l'on soupçonne avoir une influence sur le phénomène. Un observateur judicieux parviendra peut-être à discerner les circonstances accidentelles de celles qui ont une influence réelle — déterminante on non, peu importe pour le moment — sur l'ensemble du phénomène. Inventorier les actes libres ou phénomènes moraux, étudier et traduire en expressions numériques, les diverses influences qui ont concouru à leur production, c'est faire ce qu'on a appelé — le terme est reçu — de la *statistique morale*. La statistique morale révèle, nous le verrons, des régularités, des modes plus ou moins constants d'agir chez les êtres libres ; elle découvre ce qu'on peut appeler provisoirement des *lois statistiques*, c'est-à-dire, dans ce cas, des *lois morales* [1]).

Mais les lois statistiques, c'est-à-dire les régularités plus ou moins constantes observées dans les phénomènes, se retrouvent-elles dans le seul domaine des actes libres ? Non, sans doute ; car la statistique parvient à montrer des

[1]) Il appert de ces dénominations, que lois statistiques et lois morales ne sont pas prises dans l'acception rigoureuse des mots. Nous employons pour le moment ces mots, parce qu'ils sont consacrés dans la terminologie des statisticiens. Les pages suivantes ont précisément pour objet d'essayer d'analyser ces notions, courantes chez les auteurs.

régularités dans les phénomènes du monde inorganique : il pleut en Belgique autant de jours par an, en moyenne ; la température du mois de juillet est, en moyenne, de 18° centigrades. L'observation statistique montre surtout des régularités dans le domaine de la vie : la floraison de telle plante arrive environ vers telle époque ; les hommes de tel pays atteignent telle taille, en moyenne.

Toutes ces propositions énoncent des modes plus ou moins constants d'agir et d'être des phénomènes de la nature.

Si ces lois statistiques ne sont pas des lois morales, comme la chose est évidente, sont-elles des lois physiques au même titre, par exemple, que les lois de la dilatation ?

Il importe de voir en quoi consistent les régularités statistiques dans les phénomènes de la nature. Cette étude préparera l'intelligence des lois morales et permettra de juger de la part du libre arbitre de l'homme dans les phénomènes sociaux.

LES RÉGULARITÉS STATISTIQUES DANS LES PHÉNOMÈNES DE LA NATURE.

Il est une chose remarquable : les régularités dont nous avons parlé n'apparaissent d'ordinaire qu'après *un grand nombre d'observations*. Prenons l'exemple classique : le rapport $\frac{106}{100}$ qui existe entre les naissances masculines et les naissances féminines [1]. Si l'on prend l'état-civil d'une commune ou d'une petite ville, le rapport cité n'apparaîtra probablement pas ; s'il apparaît une année, il disparaîtra l'année suivante. Mais prenons les registres de tout un pays ; le rapport apparaît, et se reproduira chaque année avec peu de divergence.

[1] Le fait de la naissance est, sans doute, dû à un acte libre des parents ; mais le rapport entre les naissances, groupées par sexe, est évidemment le fait d'agents naturels, inconnus jusque maintenant.

Dans les phénomènes chimiques, au contraire, le mode d'action des corps nous apparaît, avec la plus parfaite régularité, après quelques expériences ; *un petit nombre d'observations* nous suffit pour découvrir les causes naturelles, ou, brièvement, la loi de la combinaison des corps.

Pourquoi cette différence ? Pourquoi me suffit-il d'un petit nombre d'observations pour découvrir la loi de certains phénomènes ? Pourquoi en faut-il un grand nombre pour découvrir les régularités, la loi de certains autres ?

La différence provient uniquement du degré de complexité des phénomènes.

Dans les phénomènes de la nature *dont la production dépend d'un petit nombre de circonstances qui sont elles-mêmes renfermées dans des limites bien déterminées d'activité* (exemple : phénomènes chimiques), il suffit d'un *petit nombre d'expériences* pour donner à *toutes les causes* l'occasion de se manifester dans *toute leur possibilité d'action*. Je pourrai, dès lors, après peu d'expériences, éliminer les circonstances accidentelles et découvrir la propriété fondamentale du phénomène. Les partisans de la finalité en déduiront l'existence d'une nature, principe stable d'opération, et partant, raison suffisante de la récurrence constante du phénomène ; par là, l'induction scientifique est légitimée : nos prévisions sur le retour du phénomène sont garanties avec certitude. Les mathématiciens qui se basent sur les seuls principes du calcul des probabilités, en déduiront au moins une grande probabilité pour le retour de l'événement, probabilité qui suffit pour les besoins de la science, et qui, d'ailleurs, augmente avec le nombre d'expériences. Tous au moins seront d'accord pour dire qu'un petit nombre d'expériences suffit, à cause du caractère peu complexe du phénomène à étudier.

Mais, à côté de ces phénomènes, il en est d'autres qui sont soumis à un grand nombre d'influences ; appelons-les : *phénomènes complexes de la nature*.

Prenons un exemple qui a été soigneusement étudié, la

taille humaine. La taille d'un homme est soumise aux influences les plus diverses et les plus variables : influences de l'hérédité, de la race, du climat, de la nourriture, du travail, etc. Cependant, regardons-y de près ; notons soigneusement la grandeur de chaque soldat ; notons le nombre des soldats qui ont la même taille. Le travail a été fait : Quételet nous donne, d'après d'Hargenvilliers, la taille des conscrits français à l'âge de 20 ans [1]).

MESURES DE LA TAILLE	NOMBRE d'hommes
m m	
De 1,297 à 1,324	
1,324 à 1,361	
1,361 à 1,388	
1,388 à 1,415	
1,415 à 1,452	28,620
1,452 à 1,489	
1,489 à 1,516	
1,516 à 1,543	
1,543 à 1,570	
1,570 à 1,597	11,580
1,597 à 1,624	13,990
»	»
1,624 à 1,651	14,410
1,651 à 1,678	11,410
1,678 à 1,705	8,780
1,705 à 1,732	5,530
1,732 à 1,759	3,190
1,759 à 1,786	
1,786 à 1,813	
1,813 à 1,840	2,490
1,840 à 1,867	
1,867 à 1,894	
1,894 à 1,921	»
Plus de 1,921	»
	100,000

Disposons en tableau graphique la répartition des tailles : la ligne horizontale est divisée en points qui désignent la taille des soldats ; les plus petits mesurent 1m,30, les plus grands atteindront 1m,90. Dressons sur chacun de ces points une perpendiculaire dont la hauteur est proportionnelle au nombre des soldats qui ont atteint la taille indiquée. Nous aurons la figure ci-jointe.

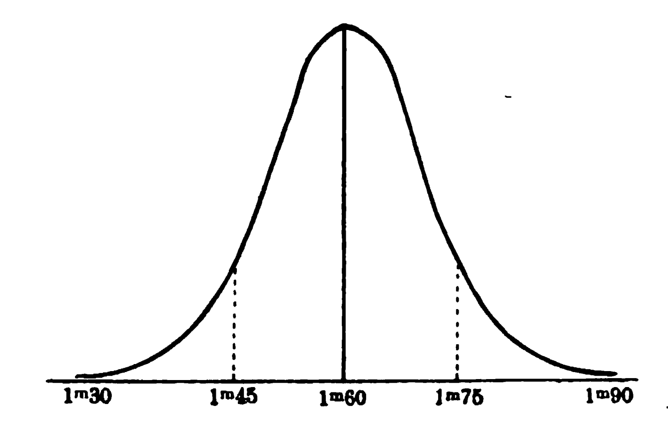
On le voit, les grandeurs ne se répartissent pas au hasard, comme

[1]) Quételet, *Lettres sur la théorie des probabilités, appliquée aux sciences morales et politiques*, Bruxelles, 1846, p. 401, et *Physique sociale*, Bruxelles, 1869, t. II, p. 50.

On peut voir des résultats semblables pour la taille des conscrits de Lund de 1890 à 1897, dans l'étude de Pontus E. Fahlbeck : *La régularité dans les choses humaines ou les types statistiques et leurs variations* (Journal de la Société de Statistique de Paris, juin 1900, p. 109).

Jacques Bertillon dans son *Cours élémentaire de statistique administrative* (Paris, 1896, p. 114), constate la même régularité dans la taille des conscrits de la Creuse (1858-1867). Voir du même auteur une étude sur *La Taille de l'homme en France*, dans Le 25e Anniversaire de la Société de Statistique de Paris, 1886, pp. 115-126.

la chose arriverait si l'on prenait la hauteur des maisons d'une rue ou des livres d'une bibliothèque ; les hauteurs tendent visiblement vers un point central, une moyenne ; la plupart des hommes l'atteindront ou en approcheront de près ; les déviations extrêmes sont très peu nombreuses ; entre les extrêmes et le point central, il y a une courbe progressive et souvent systématique [1]).



Ce même phénomène, connu sous le nom de *loi binomiale*, de *courbe de possibilité*, se reproduit dans les phénomènes complexes de la température [2]), dans la circonférence de la poitrine humaine [3]), etc.

Si je m'étais contenté d'observer la taille de quelques soldats, la régularité, c'est-à-dire la convergence vers la taille moyenne, n'aurait pas apparu ; pourquoi donc me faut-il un grand nombre d'observations pour faire apparaître le mode plus ou moins constant d'agir des causes des phénomènes complexes ?

[1]) Il n'est cependant pas nécessaire que la symétrie soit parfaite. Elle n'est en effet parfaite que s'il y a autant de causes déviatrices d'un côté de la moyenne que de l'autre. L'on conçoit que la chose n'est pas requise ; il suffit qu'il y ait une convergence progressive vers la moyenne.

[2]) Voir Quételet, *Lettres sur la théorie des probabilités*. Bruxelles, 1846, p. 79.

[3]) Voir Quételet, *Physique sociale*, 1869, t. II, pp. 56 et ss.

Je pars d'une notion admise; la loi d'un phénomène est donnée par le faisceau des causes constantes qui contribuent à sa production. Dans les phénomènes peu complexes, les causes sont peu nombreuses, elles sont en plus resserrées dans des limites étroites d'activité ; il n'y a donc pas de variation dans leur mode d'agir ; en deux mots : *les causes, peu nombreuses d'ailleurs, agissent toujours et invariablement de la même façon ;* le faisceau des causes constantes et invariables m'apparaîtra donc après un petit nombre d'observations.

A pari, ne pourrait-on pas, grâce à l'observation des grands nombres, découvrir, à côté des effets de causes que nous appellerons provisoirement exceptionnelles, accidentelles, les effets d'un ensemble de causes plus ou moins constantes et légitimer ainsi la conclusion que ces phénomènes sont aussi soumis à des lois, entendues au sens large du mot ?

Or, l'expérience me prouve la légitimité de cette inférence.

Reprenons l'exemple de la taille des soldats. Je suppose pour le moment que je ne considère qu'un individu ou un petit nombre d'individus. Je sais qu'il y a un grand nombre de causes qui peuvent agir. A n'observer que quelques individus, suis-je certain que j'ai donné à toutes les causes l'occasion de se manifester ? Evidemment non. Et si ces causes sont variables dans une large mesure, de façon à produire des anomalies, des déviations vis-à-vis d'un type normal dont je suppose l'existence, ne pourrait-il pas se faire que les quelques individus que j'ai observés présentent précisément des échantillons de ces anomalies ? Si donc il y a un type normal, correspondant à l'action des causes constantes, qui me dit que je l'ai découvert ?

Or, *le grand nombre d'observations remédie à ces inconvénients en donnant à toutes les causes l'occasion de se manifester dans toute leur possibilité d'action.* Et ici, je ne fais que mettre en formule les faits que l'expérience me

donne et leur explication obvie : je remarque en fait que, malgré que j'aie donné à toutes les causes une égale facilité de se manifester, certains effets ne se produisent que rarement : peu de soldats atteignent les tailles extrêmes ; puisque les effets sont proportionnels aux causes, je conclus : ils résultent de *causes rares*, *exceptionnelles*, *accidentelles*, si l'on veut, ou au moins d'un *concours exceptionnel* de causes. Je remarque de même que, malgré qu'on n'ait pas donné plus de facilité à d'autres causes de se manifester, leurs effets ont été très fréquents : les soldats ont fréquemment atteint la taille moyenne ; j'en conclus : il y a donc des causes qui agissent très fréquemment, *des causes plus ou moins constantes*. Multipliez le nombre des expériences : s'il y a un type normal, la convergence vers la moyenne s'accentuera progressivement.

D'où viendront les déviations ? Du concours des causes exceptionnelles, sans que les causes constantes aient agi, ou du concours simultané des causes constantes que je suppose avoir agi dans tous les individus et de causes exceptionnelles qui ont contrecarré ou exagéré l'effet normal des causes constantes. L'observation externe est ici impuissante à me dire laquelle des deux hypothèses est réalisée. Dès lors, quand nous disons que l'observation du grand nombre me fait apparaître les causes constantes, nous ne pouvons dire s'il s'agit de *causes absolument constantes*, c'est-à-dire de causes ayant agi dans tous les cas, mais avec le concours, exceptionnel d'ailleurs, de causes anormales, ou s'il s'agit de *causes plus ou moins constantes* n'ayant agi que dans la plupart des cas, les déviations étant le fruit des seules causes anormales.

Nous sommes maintenant en état de juger ce que l'on a appelé improprement *la neutralisation des causes accidentelles*. Dans le monde réel, deux causes se neutralisent quand leurs activités se contrecarrent ou même s'annihilent mutuellement. Il ne s'agit pas ici de cette neutralisation

réelle qui est en dehors des atteintes de la statistique. Il s'agit d'une neutralisation purement logique : le grand nombre d'expériences fait ressortir le peu d'influence que certaines causes ont sur l'ensemble du phénomène : leur action sur l'ensemble se montre par là même effacée, éliminée, « neutralisée », en regard de l'action beaucoup plus considérable d'autres causes que j'appellerai plus ou moins constantes [1]).

Voilà donc un point acquis : l'observation de la masse fait apparaître les effets des causes plus ou moins constantes, et me montre le peu d'influence qu'ont sur l'ensemble du phénomène certaines autres causes appelées, par cela même, accidentelles.

Ainsi s'éclaire la formule laconique des statisticiens concernant la loi des grands nombres [2]) : « le grand nombre des observations élimine les causes accidentelles et fait apparaître les causes constantes. »

De ces considérations, nous déduirons tout naturellement : puisque la loi d'un phénomène n'est que le faisceau des causes constantes, l'observation de la masse me fera apparaître, à travers les régularités statistiques, l'existence d'une loi régissant le phénomène. Certains voudront peut-être en inférer immédiatement l'existence d'une tendance naturelle des causes à réaliser un type de nature.

Pouvons-nous déduire légitimement des observations statistiques l'existence de causes réelles *efficientes*, douées elles-mêmes d'une *tendance naturelle* à réaliser le type moyen ?

[1]) On le voit, la terminologie des statisticiens mathématiciens concernant la dénomination de causes constantes et accidentelles, diffère en plusieurs points de celle qu'emploient les métaphysiciens quand ils se servent des mêmes mots. Nous avons conservé la terminologie statistique en en indiquant la portée.

[2]) Il est inutile de donner ici la différence qui existe entre la loi de Bernoulli et le complément qu'y a apporté Poisson. Les mathématiciens réservent l'expression de *loi des grands nombres* au théorème de Poisson. Nous n'envisageons la loi des grands nombres que dans son sens fondamental : l'observation de la masse.

Une difficulté se présente, tout obvie. On nous dira : ces régularités que vous constatez dans les phénomènes de la nature, et desquelles vous inférez l'existence de causes réelles, se retrouvent absolument les mêmes dans les phénomènes du pur hasard. Nous sommes donc acculés dans une impasse : ou le hasard est soumis à de véritables lois, ou les lois révélées par la statistique sont régies par le pur hasard.

En quoi consistent donc les régularités du hasard ? J'ai devant moi une urne contenant 200 boules blanches et 100 boules noires, mêlées de façon arbitraire. Je mets la main au hasard dans l'urne et je tire une boule. Quelle est *a priori* la probabilité de tirer une blanche ? $\frac{2}{3}$, car tel est le rapport existant réellement entre les boules de l'urne.

Soumettons ce principe à l'expérience : Si j'extrais 3 boules de l'urne, tirerai-je 2 blanches et 1 noire ? C'est peu probable, l'expérience démentira souvent mes prévisions ; mais prenons-en 9 à la fois, l'expérience me montrera que le rapport observé entre les boules tendra à se conformer à la probabilité *a priori*, $\frac{2}{3}$. Si j'en tire 60 à la fois, j'ai de fortes probabilités que je tirerai environ 40 boules blanches et 20 noires. Et voilà l'énoncé mathématique de la loi des grands nombres : « Plus le nombre des observations augmente, plus aussi augmente la probabilité de l'arrivée de l'événement », c'est-à-dire, dans ce cas, plus le nombre des boules extraites est considérable, plus augmente la probabilité de la sortie de ces boules dans le rapport qu'elles ont réellement entre elles. Pourquoi, se demandent les mathématiciens, ce rapport n'apparaît-il pas dans chaque tirage, pourquoi me faut-il des tirages répétés pour faire apparaître le rapport qui existe entre les boules de l'urne ? C'est que, disent-ils, chaque tirage est accompagné de causes accidentelles : la main a une propension à aller dans telle place de l'urne, on oubliera de mêler les boules après les avoir remises dans l'urne,

et ainsi il se fera que chaque tirage, pris isolément, sera sujet à des causes d'erreur. Mais, continuent-ils, multipliez vos tirages, toutes ces causes se neutraliseront dans la masse et les causes constantes apparaîtront.

Il est clair que pour les mathématiciens, comme pour nous, il n'y a *aucune cause réelle efficiente* dans ces opérations. Ma main exécute, sans doute, l'action de tirer les boules ; mais puisque je mets la main au hasard dans l'urne, mon action est indifférente, et si je la mets sans m'en douter d'un côté plutôt que de l'autre, cette influence sera neutralisée par d'autres sur un grand nombre d'observations. Il n'y a évidemment non plus aucune causalité réelle des boules entre elles ; ce sont des « événements indépendants », parce qu'on suppose précisément dans les phénomènes du hasard qu'il n'y a aucune influence réelle. Que reste-t-il ? *La simple présence matérielle des boules existant dans tel rapport déterminé.* Ce rapport apparaîtra progressivement avec une probabilité croissante, si je multiplie le nombre des tirages.

Cette théorie de la loi des grands nombres n'est donc que la mise en formule d'une vérité de bon sens : plus je donne à des possibilités d'événements l'occasion de se manifester, plus ces possibilités passeront à l'acte, se manifesteront.

Dès lors, et les mathématiciens en conviendront, les causes ne sont pour eux que *les chances des événements.* Il ne faut donc pas les incriminer quand ils disent avec John Herschel : « L'idée métaphysique de la causation n'entre pas dans le système délicat et raffiné du raisonnement mathématique, généralement connu aujourd'hui sous le nom de « Calcul des probabilités ». Le terme *cause* est employé dans ces recherches sans aucune référence à une force supposée capable de produire un résultat donné en vertu d'une activité qui lui serait inhérente. Il ne fait qu'exprimer l'*occasion* pour ce résultat de se produire plus

ou moins fréquemment, et peut consister aussi bien dans l'éloignement d'un obstacle que dans une action directe » [1]).

Et J. Bertrand a pu dire de même : « Etudier les faits pour remonter aux causes est le but le plus élevé de la science. Notre curiosité est ici moins ambitieuse... Les causes sont pour nous des accidents qui ont accompagné ou précédé un événement observé. Le mot n'implique pas qu'au sens philosophique, l'événement soit un effet produit par une cause » [2]).

Lorsque nous appliquons la loi des grands nombres *aux phénomènes de la nature*, nous ne demandons qu'une chose : qu'on nous accorde que les phénomènes de la nature sont le produit de causes *réelles*, *douées de causalité efficiente*. Dès lors, au lieu de dire : « Plus le nombre d'observations augmente, plus les *chances* de l'arrivée de l'événement, c'est-à-dire de la sortie des boules dans le rapport déterminé, augmentent », nous pouvons dire : « Plus le nombre d'observations augmente, plus les *causes réelles* se montrent dans le rapport, caché jusque maintenant, dans lequel elles se trouvaient ; les causes dites constantes agissent dans un rapport plus fréquent que d'autres causes dites, par cela même, accidentelles ».

Mais cependant, pourra-t-on objecter, pourquoi les régularités des phénomènes de la nature obéissent-elles aux lois *a priori* du calcul des probabilités ? Ne faut-il pas dire, dès lors, que la méthode mathématique, déductive, doit servir de base aux sciences d'observation ? M. Mansion l'a dit judicieusement [3]) : Les formules qui énoncent les pro-

[1]) John Herschel, *Sur la théorie des probabilités et ses applications aux sciences physiques et sociales*. Revue d'Edimbourg, juillet 1850. Cette étude a été reproduite dans la *Physique sociale* de Quételet, édition de 1869. Le passage cité est aux pages 6-7.

[2]) J. Bertrand, *Calcul des probabilités*. Paris, Gauthier-Villars, 1889, pp. 142-143. L'introduction de ce livre sur les lois du hasard, pp. VI-L, est à lire en entier.

[3]) P. Mansion, *Sur la portée objective du calcul des probabilités*, dans le Bulletin de l'Académie royale de Belgique (Classe des Sciences), 1903, n° 12, pp. 1257 et suiv.

babilités *a priori* ne sont, en somme, que l'expression abstraite de probabilités *a posteriori*. La probabilité *a priori*, indépendante de l'expérience, est le rapport entre les chances jugées favorables et le nombre total des cas possibles. La probabilité *a priori* de tirer une boule blanche d'une urne qui a un nombre égal de boules blanches et de boules noires, est de $\frac{1}{2}$. La probabilité *a posteriori*, résultat de l'expérience, est le rapport entre le nombre de fois que l'événement est arrivé et le nombre total des épreuves. Sur 256 boules tirées, j'aurai tiré par exemple 125 blanches et 131 noires, rapport approchant de la probabilité *a priori* $\frac{128}{256}$ ou $\frac{1}{2}$.

En pratique, il n'y a que des probabilités *a posteriori*. Pourquoi dis-je que la probabilité *a priori* de tirer une boule blanche est $\frac{1}{2}$? Parce que *je suppose connu* le rapport existant entre les boules. Mais supposons que j'ignore ce rapport, il me sera évidemment impossible de donner la probabilité *a priori*. Je dois recourir à l'expérience : vider l'urne ou au moins multiplier mes tirages. Après un certain nombre d'expériences, je connaîtrai, mais *a posteriori*, le rapport qui, sans l'expérience, devait me rester inconnu.

Les formules abstraites du calcul des probabilités ne sont donc que des formules hypothétiques : si tel rapport existe, telles seront les probabilités respectives des événements.

L'impasse a donc une issue : le hasard a ses régularités, mais conditionnées par l'expérience ; il a ses lois, mais des lois qui n'impliquent aucune causalité réelle. Les phénomènes complexes de la nature ont leur régularité, conditionnée aussi par l'expérience statistique ; ils ont leurs lois, mais, à la différence des phénomènes de pur hasard, ces lois sont l'expression du mode d'agir de causes réelles dont on a su démêler le quantum d'activité.

Jusque maintenant, la loi des grands nombres appliquée aux phénomènes complexes de la nature m'a montré des

causes efficientes. Pourrait-elle me montrer *des causes finales*, c'est-à-dire me donner la preuve de la *tendance des causes constantes à réaliser un type de nature ?*

A première vue, il semblait que la conclusion dût suivre immédiatement. Voici, en effet, un exemple frappant où se montre la tendance à atteindre un but et qui semble pouvoir s'appliquer immédiatement aux phénomènes que nous étudions. Nous lisons dans Herschel : « Supposons qu'un homme lance des pierres à l'aventure et sans aucun but : les marques qu'un certain nombre de ces pierres, quelque grand qu'on le suppose du reste, laisseront sur un mur, ne pourraient rien nous apprendre au sujet de son intention, ou nous en donneraient une idée fausse. Tout ce que nous pourrions en conclure serait que, s'il visait à quelque chose, ce n'était pas à un point de la surface du mur, et que celle-ci n'a été atteinte que par des projectiles égarés. Mais supposons qu'il se fût exercé avec une carabine sur un pain à cacheter appliqué au mur et que, le pain à cacheter ayant été subséquemment enlevé, on vînt nous demander de déterminer à la fois la situation qu'il avait occupée et l'habileté du tireur. Il est assez clair en soi que cette double détermination pourrait être déduite de l'évidence d'un grand nombre de marques, au moins avec un certain degré d'approximation et une probabilité d'erreur d'autant plus faible que ce nombre serait plus considérable » [1]).

La différence saute aux yeux. Dans le premier cas, il n'y avait aucune intention d'atteindre un but. Dans le second cas, tous les coups étaient portés sous l'influence persistante d'une volonté ferme, efficace d'atteindre le point de mire. Dans ce dernier cas, nous sommes en présence d'une *cause constante intentionnelle :* à travers les valeurs fautives, perce l'intention du tireur d'atteindre un but déterminé.

[1]) Herschel, *op. cit.*, dans *Physique sociale* de Quételet, 1869, t. I, pp. 27-28.

On suppose d'ailleurs que ni chez le tireur, ni dans la carabine, il n'y a de cause constante de déviation, de raison de dévier d'un côté plutôt que de l'autre. Les déviations se feront symétriquement tout autour du point central et présenteront la forme de circonférences dont les points seront de plus en plus clairsemés au fur et à mesure qu'on s'éloigne du centre. Ces déviations seront le fruit des causes accidentelles. Les grands écarts seront rares ; pour les produire, il faudrait en effet la convergence dans un même sens de toutes les causes de déviation ; cette convergence a pour elle peu de probabilités. Les écarts minimes seront de loin les plus nombreux ; il est à présumer, en effet, que les causes de déviation n'agiront pas toutes dans le même sens, mais se compenseront mutuellement : tandis que certaines causes tendront à diriger le tireur d'un côté, d'autres tendront à le diriger d'un autre côté. Cette mutuelle influence de causes contraires donnera un résultat moyen, approchant du point visé. On conçoit donc que les différents points atteints ne se grouperont pas au hasard, mais tendront à obéir à la loi binomiale ; nous pourrons énoncer légitimement le principe de Bernoulli : « Plus les observations sont nombreuses, plus les écarts se neutraliseront et plus *l'intention du tireur*, supposée constante, *apparaîtra* ».

Les phénomènes complexes de la nature, envisagés en grand nombre, présentent les mêmes régularités. Ne pourrait-on pas dire : plus les observations sont nombreuses, plus *la tendance naturelle*, et partant constante, des causes efficientes se manifestera ? L'observation des grands nombres pourrait-elle donc amener le savant à admettre un *type naturel*, qui, en vertu d'une finalité interne, tendrait à se réaliser, malgré les nombreuses causes déviatrices ?

Pour qu'une telle démonstration pût se faire, il faudrait prouver que les causes constantes sont liées entre elles par un *lien naturel*. Or cette démonstration peut être fournie,

mais à condition que l'on sorte du domaine de la statistique.

Le problème est le suivant : pourquoi les causes multiples qui produisent le phénomène complexe à expliquer, se trouvent-elles réunies dans la nature ? Pourquoi, par exemple, les influences multiples qui déterminent la taille de l'homme adulte, agissent-elles de concert à un tel degré d'intensité pour produire la hauteur moyenne ?

A priori, deux explications sont possibles.

Le corps de l'homme a une propriété naturelle de s'assimiler les influences constantes (climat, nourriture, etc.) dans telle proportion déterminée par la nature même de ses tissus et de ses besoins essentiels. La propriété étant en connexion nécessaire avec la nature de l'homme, nous avons tous les éléments de l'induction scientifique ; si nous parvenons à découvrir cette propriété, nous pourrons énoncer la *loi de la taille de l'homme adulte* : la conjonction des causes constantes est *dictée par la nature même*. Si nous savions éliminer les circonstances de temps et de lieu, nous aurions la *loi de la taille de l'homme en général, de l'homme moyen* de Quételet [1]).

Mais une seconde hypothèse est possible aussi : la conjonction des causes est *purement contingente ;* elle ne dérive pas d'un lien naturel entre les causes, mais de ce que Stuart Mill appelle une pure « collocation » de causes [2]), que ne relie aucune propriété naturelle. En d'autres temps, en d'autres lieux, ces causes s'uniront dans des rapports absolument différents ; leurs résultats n'auront rien de commun.

[1]) La notion de l'homme moyen de Quételet a été fort décriée, ridiculisée même. Nous examinerons la question dans une étude que nous espérons publier bientôt sur Quételet : « Les fondements de sa méthode d'observation et ses principales conclusions concernant l'homme et la société. » On trouvera dans cette étude le développement de plusieurs assertions que nous ne pouvons qu'effleurer ici.

[2]) Stuart Mill, *Système de logique déductive et inductive*, livre III, chap. XVI.

Or, l'observation statistique ne me dit pas quelle hypothèse est ici réalisée. La statistique, on ne saurait trop le répéter, arrive à montrer des régularités de fait ; la connaissance des causes de ces régularités lui échappe ; la statistique donne le fait accompli ; elle ne peut nous en éclairer la genèse ; la cause de la régularité, qui fait en sorte que celle-ci doive être telle et pas autre, est du domaine exclusif de l'étude des causes.

Il s'ensuit cette conséquence importante : *De ce que la statistique révèle une régularité dans ses chiffres, on ne peut immédiatement*, avant tout examen ultérieur, *inférer que cette régularité est l'effet d'une loi naturelle.*

Faut-il renoncer à découvrir de véritables tendances naturelles dans les phénomènes complexes de la nature ?

Non, sans doute ; il est possible qu'un observateur judicieux parvienne à démêler, dans l'étude des causes constantes, une propriété fondamentale qui montrerait qu'elles agissent de concert sous l'influence d'une tendance naturelle. On arriverait ainsi à énoncer une *véritable loi*, formulant le rapport nécessaire entre les causes efficientes, agissant dans telles conditions d'activité et leurs effets constatés par la statistique. Ce serait, disons-nous, une véritable loi, non une loi morale, puisque nous n'avons pas encore parlé d'actes libres. Elle ne réaliserait cependant pas non plus la définition de la *loi physique*, entendue dans le sens strict qu'on lui donne dans les sciences de la nature, celui d'un mode absolument constant d'agir.

Que faut-il en conclure ? C'est que pour les phénomènes complexes de la nature organique et même pour certains phénomènes du monde inorganique, la définition de la loi physique doit être élargie. Elle se réduit à être un mode plus ou moins constant et régulier d'agir des êtres complexes de la nature. Ce mode d'agir n'est pas l'effet du pur hasard des circonstances : car des causes purement fortuites ne peuvent expliquer la convergence vers la moyenne ; ce mode d'agir n'est pas non plus l'effet de causes absolu-

ment constantes et invariables, comme dans les phénomènes plus simples de la nature : car les déviations de la moyenne ne pourraient trouver d'explication. Si donc on parvient, par une étude ultérieure dont le point de départ est la régularité statistique, à trouver des *lois naturelles*, on devra élargir la formule classique de la loi et l'énoncer : *une tendance naturelle des causes constantes à réaliser le type au sein de la complexité des causes de déviations, d'anomalies.*

Il est donc exagéré de dire avec Rumelin [1]) et Block [2]) que dans le domaine extra-humain, l'individu est « typique »; pour nous, *l'individu n'est typique que dans les phénomènes peu complexes de la nature ;* l'individu dans le monde végétal et animal n'est pas typique, il ne l'est même pas dans certains phénomènes du monde inorganique. Quant à discerner les phénomènes complexes des phénomènes simples, une observation statistique un peu étendue nous l'apprendra aisément.

Résumons en forme de conclusions les résultats acquis jusque maintenant.

La recherche des causes des phénomènes est en dehors du domaine de la statistique ; celle-ci se borne à nous donner des régularités de fait. *Loi statistique* est le terme consacré pour les désigner.

Ces régularités n'ont pu être découvertes que par l'emploi de la loi des grands nombres, qui, appliquée aux phénomènes de la nature, peut s'énoncer brièvement comme suit : Plus le nombre des observations est grand, plus les effets des causes accidentelles des phénomènes s'éliminent, pour laisser apparaître les effets des causes constantes.

[1]) G. Rumelin, *Problèmes d'économie politique et de statistique.* Traduction française par Dr de Riedmatten. Paris, Guillaumin, 1896, pp. 86-89.

[2]) M. Block, *Traité théorique et pratique de statistique*, 2e édition. Paris, Guillaumin, 1886, p 109, note.

Les causes accidentelles sont donc les causes qui n'ont que peu d'influence sur l'ensemble des phénomènes observés; elles sont opposées aux causes constantes, qui agissent ou bien dans tous les cas, mais en subissant la réaction des causes déviatrices, ou au moins dans la plupart des cas observés.

La répartition des effets des causes accidentelles et des causes dites constantes se fait d'une manière régulière autour de la moyenne que l'on peut appeler *moyenne objective*, et qui s'oppose à la pure moyenne arithmétique, déduite de l'observation de phénomènes n'ayant entre eux aucune relation réelle.

Les résultats moyens donnés par la statistique sont donc applicables à la masse, prise indéterminément, mais ne sont pas applicables aux individus en particulier [1]. De ce que la taille moyenne de l'homme soit telle, on ne peut déduire qu'un individu en particulier atteindra cette taille; mais on peut prédire, avec une certaine probabilité, qu'un nombre plus ou moins considérable d'individus, pris indéterminément, l'atteindront, et cette probabilité croît à raison du nombre plus ou moins considérable d'individus sur lequel portent nos prévisions.

Les régularités statistiques dans les phénomènes moraux.

Et tout d'abord, quels sont les résultats acquis?

Les premiers observateurs des faits sociaux ont été frappés de la régularité avec laquelle, chaque année, se reproduisaient certains actes dépendant du libre arbitre de l'homme : crimes en général, suicides, mariages, etc. Après quelques années d'observations, Quételet écrivait en

[1]) C'est ce qui explique l'opposition de Claude Bernard à la statistique, appliquée à la médecine. La médecine, science essentiellement individualiste, ne peut évidemment appliquer des résultats moyens à un individu en particulier. Voir Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 2[e] édition. Paris, 1903, pp. 216-223.

1829 : « Il est un budget qu'on paie avec une régularité effrayante, c'est celui des prisons, des bagnes et des échafauds » [1]). Depuis lors, il répéta avec assurance ces mêmes paroles.

En 1883, Guerry écrivait dans le même sens : « Chaque année voit se reproduire le même nombre de crimes dans le même ordre, dans les mêmes régions » [2]). Quételet continua ses observations et maintint ses conclusions. Voici le nombre annuel des accusés en France pour les crimes en général, de 1826 à 1844 : 6988, 6929, 7396, 7373, 6962, 7606, 8237, 7315, 6952, 7223, 7232, 8094, 8014, 7858, 8226, 7462, 6953, 7226, 7195 [3]).

Pour les suicides, en France, de 1835 à 1844, les suicides d'hommes sont au nombre de 1784, 1778, 1811, 1886, 2049, 2040, 2139, 2129, 2291, 2197. Les suicides de femmes ont été successivement : 521, 562, 632, 700, 698, 712, 675, 737, 729, 776 [4]).

Pour les mariages, de 1841 à 1845, le nombre de mariages a été 29.876, 29.023, 28.220, 29.326, 26.210. En répartissant les mariages d'après les âges, on arrive aux mêmes régularités surprenantes.

[1]) Quételet, *Sur l'homme et le développement de ses facultés ou Essai de physique sociale*. Paris, 1835, t. I, p. 9 en note. On remarquera que les données statistiques qui suivent sont presque toutes tirées des œuvres de Quételet. On a travaillé beaucoup depuis dans ce domaine ; les régularités restent cependant fondamentalement les mêmes. Nous n'avons donné ces chiffres que comme spécimens des résultats généraux de la statistique.

[2]) Guerry, *Essai sur la statistique morale de France*. Cité par Quételet, *Physique sociale*, 1835, t. I, p. 9, note.

[3]) Quételet, *Sur la statistique morale et les principes qui doivent en former la base*, dans les Mémoires de l'Académie royale de Belgique, t. XXI, 1848. On peut voir à la fin de cette étude, une série de tableaux concernant la constance des différentes espèces de crimes relevés par les statistiques de France : crimes contre les propriétés, crimes contre les personnes, viols, vols autres que les vols domestiques ou vols sur les chemins publics, coups et blessures en général, meurtres et tentatives de meurtre, empoisonnements, assassinats, faux en général, etc. On peut voir aussi le nombre des crimes (accusés) en Belgique de 1836 à 1839, des condamnés dans le grand-duché de Bade, des accusés en Angleterre.

[4]) Quételet, *op. cit.* Item, *Physique sociale*, 1869, t. II, pp. 244-245.

NOMBRE DE MARIAGES *(en Belgique)*

EN AYANT ÉGARD A LA FOIS A L'AGE DE L'HOMME ET DE LA FEMME AU MOMENT DE LEUR UNION.

AGES		1841	1842	1843	1844	1845
Hommes de 30 ans et au-dessous et femmes	de 30 ans et au-dessous	12,788	12,422	12.368	13,024	13,15[illegible]
	de 30 » à 45 ans	2,630	2.626	2,406	2,375	2,4[illegible]
	de 45 » à 60 »	93	121	125	129	1[illegible]
	de 60 » et au-dessus	7	6	8	5	5
Hommes de 30 ans à 45 ans accomplis et femmes	de 30 ans et au-dessous	6,122	5,803	5,617	5,918	5,[illegible]
	de 30 » à 45 ans	5.531	5,396	5,100	5,205	4,9[illegible]
	de 45 » à 60 »	529	542	479	493	5[illegible]
	de 60 » et au-dessus	18	12	18	21	2[illegible]
Hommes de 45 ans à 60 ans accomplis et femmes	de 30 ans et au-dessous	376	346	380	355	3[illegible]
	de 30 » à 45 ans	896	879	896	951	9[illegible]
	de 45 » à 60 »	461	447	433	462	4[illegible]
	de 60 » et au-dessus	23	19	29	36	[illegible]
Hommes de 60 ans et au-delà et femmes	de 30 ans et au-dessous	46	35	43	41	[illegible]
	de 30 » à 45 ans	139	147	133	119	12[illegible]
	de 45 » à 60 »	153	170	137	112	14[illegible]
	de 60 » et au-delà	62	52	48	50	[illegible]
		29,876	29,023	28,220	29,326	29,21[illegible]

Et il ajoutait : « Que l'on ne croie pas que les mariages forment la seule série de faits sociaux qui procèdent avec tant de régularité et de constance. J'ai fait voir ailleurs qu'il en est de même des crimes, qui se reproduisent annuellement en même nombre et attirent les mêmes peines dans les mêmes proportions. Même constance s'observe dans les suicides, dans les mutilations que se font des individus pour échapper au service militaire, dans les sommes exposées autrefois, dans les maisons de jeu de Paris et jusque dans les négligences signalées par l'administration des postes par rapport aux lettres non fermées, manquant d'adresses ou portant des adresses illisibles. Tout se passe, en un mot, comme si ces diverses séries de faits étaient soumises à des causes purement physiques » [2]).

[1]) **Quételet**, *Du système social et des lois qui le régissent.* Paris, 1848, pp. 314 et 68

[2]) **Id.**, *ibid.*, p. 69.

Cette conclusion, en apparence fataliste, de Quételet, fut adoptée avec enthousiasme par Adolphe Wagner [1]).

Mais une observation plus attentive et plus prolongée mit bientôt en lumière les exagérations des premiers statisticiens. Il suffit de jeter les yeux sur les statistiques un peu étendues. L'exemple typique est le suicide: Durkheim [2]) nous donne la statistique des suicides en France, Prusse, Saxe, Danemark, des années 1841 à 1870 environ ; la constance n'est certes pas absolue ; il y a, au contraire, progression dans tous les pays : les suicides de France, qui, en 1841, étaient de 2814, étaient en 1869 au nombre de 5114. En Saxe, de 290 le chiffre s'est élevé à 710. Fahlbeck donne un diagramme pour la progression du suicide en Suède, de 1801 à 1890 : la progression est effrayante [3]).

Pour le crime en général, on peut voir dans les tableaux que donne von Oettingen [4]), que la constance a été exagérée.

La chose est évidente ; on ne peut parler de constance *absolue*, invariable, comme le disait Guerry ; la constance est *relative :* Quételet l'avait lui-même bien senti. Mais, comme le fait remarquer Liesse [5]), Quételet a mis du lyrisme dans son exposé ; son expression dépasse manifestement sa pensée.

Est-ce à dire que la question posée au début de cet article soit résolue ? Le déterminisme individuel ou au

[1]) Wagner, *Statistisch-anthropologische Untersuchung der Gesetzmässigkeit in den scheinbar willkürlichen Handlungen*, 1863, (cité par Jacquart, *Statistique et science sociale*, 1907, pp. 105-107). — Wagner reconnut cependant plus tard l'exagération qu'il avait mise dans cet écrit. Voir Wagner, *Les Fondements de l'Economie politique*, traduction française de Polack, 1904, t. I, p. 309, note.

[2]) Durkheim, *Le Suicide*. Paris, 1897, p. 9.

[3]) Fahlbeck, *op. cit.*, dans Journal de la Société de Statistique de Paris, juin 1900, p. 193. — Voir aussi Jacques Bertillon, *Cours élémentaire de statistique*. Paris, 1896, p. 553.

[4]) von Oettingen, *Die Moralstatistik*. Erlangen, 1882. Anhang, p. LIV, etc.

[5]) André Liesse, *La Statistique: ses difficultés, ses procédés, ses résultats*. Paris, 1905, p. 16.

moins social se basait sur la constance des faits sociaux ; puisque la constance n'existe pas, le déterminisme est-il. dès maintenant, convaincu d'erreur ?

Certains l'ont cru ; nous verrons que c'est bien à tort.

D'ailleurs, la régularité dans le temps, sans être absolue, est cependant assez grande, aussi grande que celle de certains phénomènes complexes du monde physique qui, eux aussi, sont soumis à une certaine variabilité.

Et surtout, il est une autre régularité que donne la statistique morale, et qui n'a pas été suffisamment remarquée.

Prenons le chiffre absolu des crimes commis pendant une année quelconque. Notons l'âge des criminels : nous verrons que les crimes ne se commettent pas indifféremment à tout âge. Voici, pour nous en rendre compte, le tableau dressé par Quételet [1]).

Les âges ne se distribuent pas au hasard, il y a une convergence marquée vers 25 ans ; des deux côtés, la décroissance des chiffres se fait d'une manière assez symétrique pour qu'on puisse l'exprimer en une courbe régulière.

Et remarquons que cette convergence vers un âge moyen se manifeste si même on étudie les différentes espèces de crimes [2]).

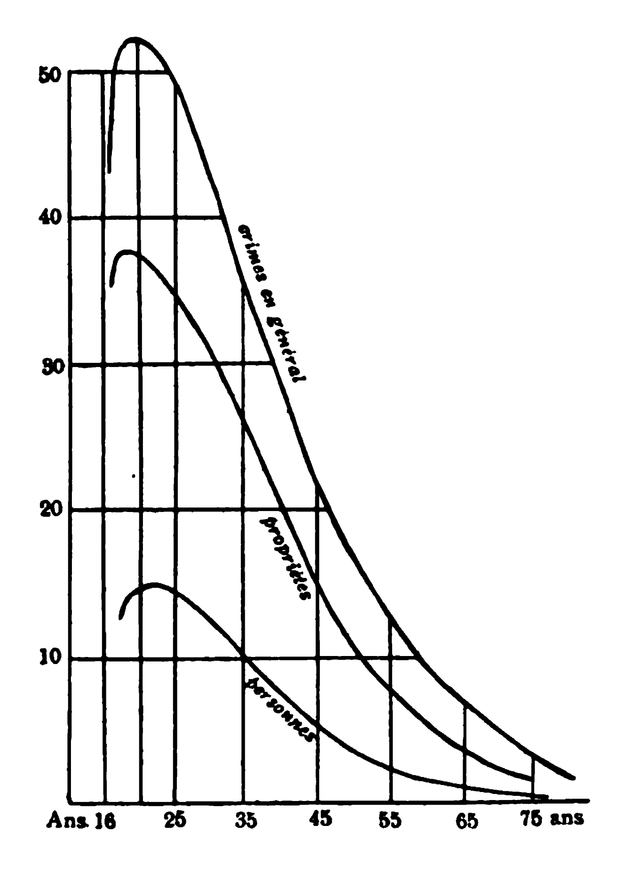
L'étude du mariage révèle aussi les mêmes régularités. On a pu s'en convaincre par le tableau cité plus haut [3]).

Les phénomènes moraux semblent obéir aux mêmes lois directrices que les phénomènes physiques.

1) Quételet, *Système social*, p. 322. Cfr. aussi le tome XXI des Bulletins de l'Académie royale de Belgique, cités plus haut.
2) Cfr. les tableaux du tome XXI cité plus haut.
3) Voir aussi Quételet, *Physique sociale*, 1869, t. I, p. 269 ; le schéma est donné p. 272 — *Système social*, p. 80.

AGES	NOMBRE DES ACCUSÉS EN FRANCE, D'APRÈS LES AGES (Crimes divers).																			Nombres proportionnels
	1826	1827	1828	1829	1830	1831	1832	1833	1834	1835	1836	1837	1838	1839	1840	1841	1842	1843	1844	Totaux	
Moins de 16 ans .	124	136	143	117	114	127	114	98	107	94	96	113	89	78	86	69	82	66	74	1,927	1,3
16 à 21 ans	1101	1022	1278	1226	1161	1121	1225	1130	1239	1142	1256	1363	1225	1227	1380	1294	1192	1170	1162	22,914	16,2
21 à 25	1163	1093	1168	1183	1121	1230	1229	1169	1087	1155	1190	1398	1376	1360	1326	1195	1032	1122	1100	22,697	16,1
25 à 30	1300	1295	1405	1277	1224	1406	1474	1278	1139	1302	1220	1340	1315	1443	1345	1265	1198	1171	1202	24,599	17,4
30 à 35	927	967	1002	1140	1124	1279	1357	1121	1017	1057	1017	1105	1202	1070	1169	1038	979	1048	968	20,587	14,6
35 à 40	643	664	685	734	683	781	940	836	812	868	876	951	980	880	938	825	773	819	798	15,486	11,0
40 à 45	601	555	556	587	463	541	630	551	523	532	551	663	634	696	791	716	613	677	661	11,541	8,2
45 à 50	398	451	424	437	416	427	453	424	380	392	373	426	428	378	452	426	424	488	501	8,108	5,7
50 à 55	261	279	282	277	300	287	349	312	268	258	258	276	305	279	288	239	230	254	264	5,266	3,7
55 à 60	168	175	167	158	155	181	189	173	168	193	184	204	199	205	207	162	168	179	182	3,417	2,4
60 à 65	135	152	135	120	90	112	150	109	106	111	107	130	136	138	126	120	130	119	140	2,366	1,7
65 à 70	77	65	75	58	57	74	76	60	63	62	58	76	78	60	59	63	78	67	93	1,299	0,9
70 à 80	41	49	59	52	49	38	49	48	38	51	42	44	43	41	56	49	49	44	44	886	0,6
80 et au-dessus. .	3	2	7	7	5	2	2	6	5	6	4	5	4	3	3	1	5	2	6	78	0,1
Age inconnu . . .	46	24	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	70	0,1
Total général. .	6988	6929	7396	7373	6962	7606	8237	7315	6952	7223	7232	8094	8014	7858	8226	7462	6953	7226	7195	141,241	100,0

Que l'on jette un coup d'œil sur le schéma suivant dressé par Quételet [1]), le parallélisme avec la *courbe de possibilité* est évident [2]).



Quelle signification faut-il accorder à ces régularités révélées par la statistique morale ? Prouvent-elles le déterminisme de la liberté individuelle ? Donnent-elles au moins la preuve d'un certain déterminisme social ?

[1]) Quételet, *Physique sociale*, 1869, t. II, pp. 304 et 347.
[2]) Qu'on n'insiste pas sur l'asymétrie qui se manifeste des deux côtés de la moyenne. Cette asymétrie prouve uniquement que les causes qui agissent d'un côté ne sont pas aussi influentes que celles qui produisent les déviations en sens opposé. Ce manque de symétrie existe d'ailleurs également, nous l'avons vu, dans les phénomènes purement physiques.

Les phénomènes étudiés par la statistique morale sont des faits éminemment complexes, provenant de l'influence d'une foule de circonstances qui sont elles-mêmes très variables dans leur action. A ces multiples influences, vient s'ajouter le libre arbitre de l'homme.

Ce libre arbitre, à supposer qu'il existe, ajoute de nombreuses « possibilités de changement », d'imprévu. Car, supposons que les multiples influences, qui sont les motifs d'action, se présentent à la volonté ; celle-ci pourra toujours les suivre, mais aussi les rejeter.

Or, les possibilités des événements se développent avec le nombre d'expériences : plus on donne à une cause l'occasion de se manifester, plus cette cause se manifestera.

Il semblerait donc que plus les observations sont nombreuses, plus cette possibilité qu'a la libre volonté de rejeter les motifs d'action devra se manifester, apparaître dans les faits externes.

Et partant, s'il est prouvé que les régularités statistiques s'expliquent par l'influence des motifs d'action déterminants, on devrait voir se manifester des irrégularités croissantes dans les chiffres des actions non déterminées.

Or, c'est le contraire qui arrive : plus les observations sont nombreuses, plus la régularité apparaît, tout comme si le libre arbitre n'avait aucune influence [1]).

La réponse à l'objection sortira naturellement de l'analyse des régularités statistiques.

Dans les résultats de la statistique morale, nous avons à expliquer une double régularité, celle de la répétition relativement constante dans le temps, et celle de la disposition des âges autour d'un âge moyen. Nous devons aussi expliquer les irrégularités, les déviations qui se présentent dans les mêmes phénomènes.

Si l'on insiste sur la régularité, on sera facilement

[1]) On peut voir une formule semblable donnée à l'objection dans Georges Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre*. Paris, 1896, 2e édition, p. 318.

amené à pencher vers le déterminisme, soit individuel, soit au moins social. Car qui dit régularité, constance, dit causes constantes. Or, la *loi*, expression du déterminisme des causes, n'est que le mode constant d'agir de ces causes.

Si l'on insiste sur les irrégularités, on pourra croire que les résultats statistiques ne sont pas l'effet des seules causes déterminantes ; les irrégularités trahiraient une influence irrégulière, celle du libre arbitre de l'homme qui, par son pouvoir de résistance aux influences externes et internes, produirait les déviations. En fait, certains auteurs voient dans les irrégularités statistiques un indice de la liberté humaine.

Nous n'acceptons pas cette assertion ; il nous paraît, en effet, que l'on peut expliquer les résultats de la statistique par la seule influence des motifs d'action supposés déterminants. Ce sera un premier point à établir.

Nous ne pouvons pas non plus suivre ceux qui trouvent dans les régularités statistiques une confirmation du déterminisme de la volonté individuelle. Ce sera un second point.

La conclusion sera que les partisans de l'indifférence de la volonté, tout comme les partisans du déterminisme, peuvent expliquer les régularités statistiques ; la question du libre arbitre est en dehors des atteintes de la statistique.

Nous examinerons enfin dans quel sens les statistiques impliquent l'existence de lois sociales.

I. *Les résultats de la statistique morale sont explicables par la seule influence des motifs d'action, supposés déterminants.*

1° Quels sont les motifs d'action ? Ce sont les considérations de l'intelligence, conditionnées par une foule d'influences, internes et externes : influence physique du climat, influence physiologique de la race et surtout influence psychologique du milieu social ; et par « milieu social » on entendra, en plus des influences de l'éducation familiale, des com-

pagnons, l'influence des coutumes, de la religion, des lois et institutions économiques, politiques du pays.

Or, ces influences ne sont pas spéciales à certains individus, mais sont communes à toute la nation ; en termes consacrés, ces influences ne sont pas exceptionnelles, accidentelles, mais plus ou moins constantes [1]).

D'autre part, elles n'ont d'efficacité réelle que pour autant qu'elles sont assimilées par l'individu : ces influences doivent être acceptées par la volonté individuelle.

A certains âges, les influences sociales et autres agissent avec plus d'énergie dans un sens donné. Il y a ainsi une époque où le mariage est normal. Le crime à son tour, quand il ne s'agit pas de cas pathologiques, suppose un certain développement des passions inférieures pour les crimes grossiers, un développement plus ou moins affiné de la raison pour les crimes « intelligents ». Chaque espèce de crimes aura son âge moyen. En fait, la statistique nous le révèle : les viols, les attentats à la pudeur, les vols domestiques se commettent surtout vers les vingt ans ; les actes de violence, les vols sur les chemins publics, de 25 à 30 ans [2]) etc.

[1]) Nous prenons les causes accidentelles dans le sens que nous leur avons assigné plus haut : causes qui n'ont d'influence que sur peu de cas, opposées à l'influence plus étendue des causes dites constantes. Par « causes constantes » nous n'entendons donc pas ici leur constance dans le temps, mais l'étendue de leur influence sur une somme de phénomènes considérés simultanément.

[2]) L'observation statistique permet de conserver dans l'ensemble les conclusions que Quételet émettait en 1835 : « Ainsi le penchant au vol, qui est un des premiers à se manifester, domine en quelque sorte toute notre existence ; on serait tenté de le croire inhérent à la faiblesse humaine qui le suit comme par instinct. Il s'exerce d'abord à la faveur de la confiance qui règne dans l'intérieur des familles, puis se manifeste au dehors et jusque sur les chemins publics, où il finit par recourir à la violence, lorsque déjà l'homme a fait le triste essai de la plénitude de ses forces en se livrant à tous les genres d'homicides. Ce funeste penchant est moins précoce cependant que celui qui, vers l'adolescence, naît avec le feu des passions et les désordres qui l'accompagnent, et qui pousse l'homme au viol et aux attentats à la pudeur, en commençant à chercher ses victimes parmi les êtres dont la faiblesse oppose le moins de résistance. A ces premiers excès des passions, de la cupidité et de la force, se joint bientôt la réflexion qui organise le crime, et l'homme devenu plus froid, préfère détruire sa victime en recourant à l'assassinat

Ces différentes influences ne sont cependant pas invariables dans leur mode d'activité, et chez l'individu qui se les assimilera, il pourra y avoir des circonstances exceptionnelles, des « occasions » qui le porteront plus tôt au mariage, des influences spéciales qui, par leur concours ou leur intensité, le porteront au crime dès son adolescence ; comme il pourra y avoir des circonstances qui retarderont l'époque du mariage et du crime. Qu'il y ait de ces circonstances exceptionnelles, c'est ce que laisse entrevoir la statistique par les déviations de la courbe binomiale. Car enfin, il faut expliquer ce fait : pourquoi tous les hommes ne commettent-ils pas le crime, ne se marient-ils pas au même âge ? C'est apparemment que nous nous trouvons en présence d'un phénomène analogue aux phénomènes complexes de la nature physique : il y a un faisceau d'influences (motifs d'action) d'une efficacité prépondérante, à côté d'autres influences moins efficaces, que l'on nommera accidentelles.

Ces déviations peuvent être dues à la liberté, mais peuvent provenir aussi de motifs d'action exceptionnels. Pris du dehors, les cas exceptionnels s'expliqueront dans l'hypothèse déterministe, par l'influence de motifs d'action plus rares à se présenter. A celui qui donnerait les irrégularités comme indice de la liberté, un déterministe montrera des déviations, des irrégularités dans la courbe de la

et à l'empoisonnement. Enfin ses derniers pas dans la carrière du crime sont marqués par la fausseté qui supplée en quelque sorte à la force. C'est vers son déclin que l'homme pervers présente le spectacle le plus hideux ; sa cupidité que rien ne peut éteindre, se ranime avec plus d'ardeur et prend le masque du faussaire ; s'il use encore du peu de forces que la nature lui a laissées, c'est plutôt pour frapper son ennemi dans l'ombre ; enfin si ses passions dépravées n'ont point été amorties par l'âge, c'est sur de faibles enfants qu'il cherchera de préférence à les assouvir. Ainsi ses premiers et ses derniers pas dans la carrière du crime sont marqués de la même manière, du moins sous ce dernier rapport ; mais quelle différence ! Ce qui était en quelque sorte excusable chez le jeune homme, à cause de son inexpérience, de la violence de ses passions et de la ressemblance des âges, devient chez le vieillard le résultat de l'immoralité la plus profonde et le comble de la dépravation. » *Sur l'homme et le développement de ses facultés*, 1835, tome II, pp. 235-236.

taille des hommes, de la température. Personne ne dira sérieusement que ces irrégularités sont l'indice de la liberté. Ce n'est donc pas au nom de la statistique qu'on pourra dénier aux déterministes le droit d'expliquer les résultats de l'observation et voir un indice de la liberté individuelle dans les irrégularités constatées.

2° Ces mêmes influences, dont nous parlions plus haut, sont *relativement stables*. Car ces influences sociales et autres, parce que extérieures aux individus et affectant la société entière, ne pourront changer que par la réaction que l'individu exerce sur le milieu social, ou par un changement dans les institutions générales du pays.

Bien rares sont les hommes qui impriment de nouveaux mouvements à la société, et bien difficilement s'obtiendra le concours des volontés individuelles nécessaire pour changer la marche d'une société. En étudiant l'application des lois par les citoyens, on peut voir combien il faut parfois de temps pour que les changements dans les lois affectent la manière d'agir des individus, et parviennent vraiment à pénétrer la masse sociale [1]).

Or, d'autre part, ces influences seront assimilées, chaque année, par un nombre relativement constant d'individus. Car la population évolue selon une progression ou une régression relativement lente. Il y aura donc, chaque année, un nombre sensiblement égal d'individus qui atteindront l'âge moyen du mariage et du crime.

Un déterministe admettra facilement que le milieu social, tout en étant relativement stable, n'est cependant pas immuable. L'organisme si complexe de la société est soumis à une multitude d'influences qui ont une certaine élasticité, et parfois à certaines causes qui détermineront un tour-

[1]) Nous ne parlons pas ici des changements de lois, où les citoyens sont purement passifs. Ainsi, la correctionalisation de certains crimes a diminué de beaucoup le chiffre officiel de ces crimes. (Voir à ce sujet G. Tarde, *La criminalité comparée.* Paris, 1898, pp. 63 et ss). Nous parlons des lois qui, par leurs changements, atteignent la manière de vivre des sujets.

nant brusque dans son histoire. Où trouver dans les irrégularités que nous montrent les statistiques de plusieurs années, un véritable indice de la liberté de l'individu ?

Voilà donc expliqués, dans les grandes lignes, mais suffisamment croyons-nous, par la seule influence des motifs d'action, les résultats de la statistique morale.

II. *Les régularités statistiques n'offrent, d'autre part, aucune preuve ou confirmation du déterminisme qui régirait les phénomènes moraux.*

Partons de l'hypothèse du libre arbitre. Si nous pouvons expliquer les régularités statistiques dans cette hypothèse, c'est apparemment que le libre arbitre est parfaitement compatible avec les résultats de la statistique.

Nous avons vu que les régularités statistiques s'expliquent par l'influence relativement constante des motifs d'action. Que fera la volonté humaine, en face de ces influences ?

Si la volonté de l'homme était un pouvoir capricieux, indépendant de toute influence, agissant au hasard, sans règle ni but, sans base objective d'estimation, l'on ne pourrait s'attendre à aucune régularité dans ses effets : les régularités qui seraient obtenues par les motifs d'action ne pourraient subsister, ceux-ci n'auraient en effet aucune influence réelle sur la volonté. Dans cette hypothèse, nous n'aurions aucune influence constante, régulière ; la constance dans les effets serait inexplicable.

Mais, on l'a dit cent fois, la liberté de l'individu normal se trouve à égale distance d'une volonté nécessitée par les motifs d'action et une volonté soustraite à toute influence.

L'homme est guidé dans la conduite de sa vie, ou par les impressions ou influences du moment, sans que chez lui la délibération précède la décision ultime de la volonté, ou par la délibération qui procède de la réflexion. Dans le premier cas, il n'agit pas librement ; car le libre arbitre présuppose dans sa définition même, la délibération de la

raison. Donc bien des actes de l'homme, tout en pouvant être posés librement, ne le seront pas en fait. Les régularités qu'on observe dans ce cas sont en dehors de la question. Dans le second cas, sur quoi se basera la décision ultime, sinon sur les motifs d'action ? Ces motifs seront les différentes influences externes et internes qui se présentent à l'intelligence ; comme motif d'action, on pourra rencontrer aussi la volonté même de ne pas obéir aux motifs d'action qui se présentent.

Normalement, ordinairement, que fera la volonté ? Prendra-t-elle comme motif décisif la volonté même de ne pas subir les motifs d'action ? La chose pourra se faire, et elle se fait. Mais, cette réaction ne se présentera, chez des sujets équilibrés, que rarement. Pourquoi ? Parce que la résistance aux motifs d'action est ou bien *difficile*, à cause de l'influence réelle qu'exercent sur l'homme le milieu social et les circonstances, ou bien *insensée*, à cause de la parfaite convenance de ces motifs d'action au but poursuivi par la volonté.

Cette double raison existe, par exemple, pour le mariage. Les influences sociales, mœurs du pays, exemple des concitoyens, exercent une influence incontestable sur les actions des individus. Certaines circonstances communes à toute la nation, comme l'époque du service militaire, détermineront la plupart des jeunes gens à ne contracter mariage qu'après ce temps. Le développement physique, le désir de fonder une famille, de pourvoir par soi-même à sa subsistance, les engageront à obéir à l'instinct naturel qui les pousse au mariage. Toutes ces influences ont leur maximum d'intensité et présenteront la plus grande facilité d'assimilation, dans nos contrées, de 25 à 30 ans [1]). Réagir contre ces influences si pressantes est chose diffi-

[1]) Cet âge moyen pourra d'ailleurs varier d'après les époques, les climats, les races, les mœurs et institutions générales du pays. Nous en serons avertis par les relevés statistiques.

Ainsi, nous ne pouvons expérimentalement mesurer le quantum d'influence du libre arbitre ; il nous est toujours permis, à prendre les choses du dehors, de considérer les phénomènes moraux comme des effets dus à de multiples influences, parmi lesquelles nous avons pu ranger le libre arbitre bien compris.

La solution apportée par les partisans du libre arbitre ne peut satisfaire entièrement l'esprit : on voudrait démêler expérimentalement, voir sur le vif, l'influence du libre arbitre ; on ne peut l'entrevoir que d'une manière générale qui laisse à l'hypothèse déterministe sa probabilité. Mais la même difficulté existera pour le déterministe : il lui sera impossible, par l'observation externe, de mesurer l'influence des motifs cachés, déterminant à l'action. Nous le répétons, la question du libre arbitre est en dehors des atteintes de l'expérience externe.

Par le fait même, l'objection qu'on tire des données externes contre le libre arbitre manque absolument de fondement. La liberté, dit-on, est une possibilité de changement ; par conséquent, elle devra se manifester de façon à rompre les régularités. L'objection confond, bien à tort, la liberté influencée normalement par les motifs d'action avec le caprice absolu d'une volonté déséquilibrée.

L'objection pèche, d'ailleurs, par un autre côté ; et ceci nous amène à la question des lois sociales. On argue des régularités pour conclure au déterminisme. A cela nous répondons : la régularité n'apparaît et n'existe que dans la masse, nullement dans les individus pris isolément. On pourrait donc conclure au déterminisme de la masse, nullement au déterminisme de la volonté individuelle. Et, en effet, ces moyennes statistiques, par la façon même dont on les a découvertes, ne sont pas applicables à l'individu : tous les statisticiens sont d'accord sur ce point. A supposer que l'âge moyen du mariage dans un pays est de 25 ans, il serait par trop impertinent de prédire à tel jeune homme de 20 ans que dans cinq ans il aura contracté mariage.

Mais, on pourrait prédire avec assez de probabilité que, dans la masse des jeunes gens, la plupart, en ayant soin de ne spécifier personne, se marieront à l'âge moyen. Ceci nous amène à dire un dernier mot des lois sociales.

III. *Les régularités statistiques permettent, dans une certaine mesure, les inductions sociologiques.*

Existe-t-il des lois sociales ?

Dans les phénomènes peu complexes de la nature, un petit nombre d'observations permet de découvrir les causes constantes ; un raisonnement ultérieur permet de conclure à l'existence d'une tendance naturelle de ces causes à produire leur effet. C'est que, ici, les causes sont peu nombreuses et invariables dans leur mode d'action. L'individu, dans ce cas, est « typique », il laisse apercevoir une loi de sa production ; les inductions basées sur la connaissance de ces lois sont donc applicables à l'individu.

Dans les phénomènes plus complexes, nous avons dû recourir à l'observation de la masse ; c'est que les causes sont très nombreuses et variables dans leur activité. L'observation des grands nombres nous a permis de démêler l'effet de causes plus ou moins constantes ; nous avons pu conclure à un mode d'agir plus ou moins constant des causes du phénomène, et, provisoirement, on peut l'appeler régularité ou loi statistique. Un raisonnement ultérieur peut nous conduire à la conclusion que le faisceau de ces causes n'est pas l'effet d'une simple juxtaposition, ou, pour reprendre l'expression de Stuart Mill, d'une simple collocation, mais d'une tendance naturelle à réaliser un type. L'induction, basée sur la connaissance de ces régularités, ne peut appliquer ces « lois » aux individus, mais à la masse.

Appliquant la méthode d'observation statistique aux phénomènes moraux, nous avons constaté les mêmes régularités que dans les phénomènes complexes de la nature.

cile et, partant, rare. C'est même, souvent, chose déraisonnable.

On pourrait en dire autant des crimes. Ici, il y a une difficulté : le mariage est le fait de la plupart des individus ; le crime est, par contre, un fait assez exceptionnel. Si l'on voulait expliquer, non seulement pourquoi il y a une régularité dans les rapports numériques, mais pourquoi, absolument, il y a autant, ni plus ni moins, de crimes qui se commettent, on devrait rechercher quelle en est la cause : hérédité spécialisée, contagion de l'exemple, prédisposition morbide quelconque, ou au moins, spécifier davantage l'action du milieu social. Mais, pour le moment, il nous suffit d'expliquer les régularités statistiques. Or, la convergence des crimes vers un âge moyen s'explique par le fait que l'homme, que l'éducation aura préparé dans ce sens, aura plus de facilités, plus d'occasions de commettre telle espèce de crime à un âge qui aura développé en lui les passions correspondantes. Plus les occasions sont nombreuses, plus facilement on y succombera. La liberté pourra sans doute résister aux mauvaises influences ; mais des volontés prédisposées par l'éducation, les habitudes, subiront de plein gré les influences conformes à leur triste idéal de vie.

Le milieu social étant relativement stable, on conçoit aussi que pour les phénomènes moraux, libres, on voie chaque année, reparaître les mêmes actes avec la même régularité.

Comment formuler, dès lors, la part réelle d'intervention du libre arbitre dans les phénomènes sociaux ? Il y a à cet égard une équivoque à dissiper. On connaît les paroles de Quételet : « Devant un pareil ensemble d'observations (régularités dans les mariages, crimes, etc.) faut-il nier le libre arbitre de l'homme ? Certes, je ne le crois pas. Je conçois seulement que l'effet de ce libre arbitre se trouve resserré dans des limites très étroites et *joue, dans les*

phénomènes sociaux, le rôle de cause accidentelle. Il arrive alors, qu'en faisant abstraction des individus et en ne considérant les choses que d'une manière générale, les effets de toutes les causes accidentelles doivent se neutraliser et se détruire mutuellement, de manière à ne laisser prédominer que les véritables causes en vertu desquelles la société existe et se conserve... Le libre arbitre de l'homme s'efface et demeure sans effets sensibles quand les observations s'étendent sur un grand nombre d'individus»[1]).

Cette assertion et d'autres similaires de plusieurs statisticiens ont soulevé de vives protestations. La réponse semblait obvie : la liberté, loin d'être une cause accidentelle est une cause constante, puisqu'elle est essentielle à l'homme.

L'équivoque saute aux yeux ; on peut envisager la liberté à deux points de vue : en elle-même et dans ses effets.

Envisagée en elle-même, la liberté est une propriété essentielle à la volonté humaine ; c'est donc, dans toute la force du terme, une cause constante, c'est-à-dire un pouvoir constant d'action. Le statisticien admettra volontiers la chose, mais il se place à un autre point de vue. La statistique n'a pas, et ne peut avoir, la prétention de pénétrer l'essence des causes ; l'observateur ne voit que des effets ; la statistique n'inventorie donc que les *effets du libre arbitre* de l'homme. Et raisonnant sur l'influence effective et non seulement possible qu'a le libre arbitre, le statisticien se dit que la libre volonté agissante obéit d'ordinaire aux motifs d'action. Quand elle obéit aux motifs d'action, son activité n'apparaît pas à l'extérieur. Vu du dehors, du point de vue auquel se place la statistique, l'acte humain paraît être l'effet des seuls motifs d'action : la spontanéité intelligente, qui les accepte, échappe. Quand la volonté résiste, cette activité lui échappe encore; car, vu du dehors, un phénomène qui semble anormal, exceptionnel, peut aussi

[1]) Quételet, *Du système social et des lois qui le régissent*, pp. 69-70.

bien être l'effet de motifs nécessitants, exceptionnels, que du libre arbitre de l'homme. Le statisticien ne peut donc pas dire que la liberté *est, en réalité*, une cause constante ou une cause accidentelle.

Aussi bien n'est-ce pas dans ce sens qu'un statisticien entendra ces mots. Mathématicien, il applique le théorème des grands nombres aux phénomènes moraux. Ce théorème, appliqué aux phénomènes de la nature, s'énonce : plus le nombre des observations augmente, plus les causes accidentelles se neutralisent et plus les causes constantes apparaissent. Nous avons cru expliquer ce théorème en disant : l'observation de la masse montre le peu d'influence de certaines causes que nous appelons accidentelles, relativement à l'influence beaucoup plus considérable d'autres que nous nommons constantes. Appliquant ce théorème aux actes libres, le statisticien ne prétend d'abord pas donner au mot *cause* le sens strict que lui donne le métaphysicien ; il ne prétend pas non plus dire que la liberté *est*, par nature, une cause accidentelle ; mais uniquement ceci : l'influence de la volonté libre s'opposant aux motifs d'action, fruits du milieu social et d'autres influences, se fait sentir dans peu de cas, relativement au nombre des cas où elle leur obéit, d'ailleurs délibérément. La liberté *joue* donc, dans les phénomènes sociaux, *le rôle de cause accidentelle ;* par comparaison on énonce, sous une formule mathématique, le rôle effectif du libre arbitre dans son opposition à l'action du milieu social.

Nous avons donc prouvé, croyons-nous, que les partisans du libre arbitre peuvent expliquer les résultats donnés par la statistique morale, mais nous admettons que les déterministes ont la même facilité.

Cette conclusion semblera peut-être étrange. Dans l'hypothèse du libre arbitre, nous avons admis une influence réelle de la libre volonté dans la production des phénomènes moraux. Si petite soit-elle dans son pouvoir de

réagir contre les motifs d'action, elle doit apparaître dans les phénomènes et dès lors modifier les résultats qui dériveraient de la seule influence des motifs d'action. Comment, dès lors, soutenir que les mêmes résultats s'expliquent dans les deux hypothèses ?

Si l'on pouvait mesurer exactement le quantum d'influence des motifs d'action, abstraction faite de l'influence du libre arbitre, on verrait en effet s'accuser une différence entre ce que donnent les seuls motifs d'action et ce qu'ils donnent soumis au pouvoir de la libre volonté ; on se rendrait, dès lors, compte de la part du libre arbitre dans les phénomènes sociaux. Mais cette recherche expérimentale, cette mensuration du libre arbitre est-elle possible ? A supposer même que par des observations ultérieures, on ait démêlé l'influence des motifs d'action révélés par l'étude externe du milieu social, pourrait-on appliquer la méthode des résidus et rapporter au libre arbitre le résidu non encore expliqué du phénomène moral ? Non, certes ; qui me dira que j'ai observé toutes les influences personnelles, inavouées, imperceptibles, à la conscience ? Qui me dira surtout si la volonté a accepté librement ces influences ou les a subies inéluctablement ? L'observation externe ne pourra jamais me donner la preuve d'un acte libre. Et la raison est obvie : La liberté est un phénomène essentiellement interne ; la spontanéité intelligente qui caractérise le libre arbitre ne peut être prouvée, ni contestée d'ailleurs, que par l'analyse psychologique de son mode d'opération. Les données externes de la statistique n'atteignent que l'effet des multiples influences qui ont produit le phénomène moral ; la genèse psychologique de celui-ci est en dehors de leur portée [1]).

[1]) Telle est aussi l'idée exprimée par M. Camille Jacquart : « Les statistiques d'actes humains et d'effets d'actes humains ne suffisent pas à épuiser l'étude du phénomène auquel elles se rapportent ; elles ne nous éclairent que sur sa fréquence quantitative, non sur ses causes et sa valeur qualitative ». *Statistique et science sociale*. Bruxelles, 1907, pp. 61-62.

Ainsi, nous ne pouvons expérimentalement mesurer le quantum d'influence du libre arbitre ; il nous est toujours permis, à prendre les choses du dehors, de considérer les phénomènes moraux comme des effets dus à de multiples influences, parmi lesquelles nous avons pu ranger le libre arbitre bien compris.

La solution apportée par les partisans du libre arbitre ne peut satisfaire entièrement l'esprit : on voudrait démêler expérimentalement, voir sur le vif, l'influence du libre arbitre ; on ne peut l'entrevoir que d'une manière générale qui laisse à l'hypothèse déterministe sa probabilité. Mais la même difficulté existera pour le déterministe : il lui sera impossible, par l'observation externe, de mesurer l'influence des motifs cachés, déterminant à l'action. Nous le répétons, la question du libre arbitre est en dehors des atteintes de l'expérience externe.

Par le fait même, l'objection qu'on tire des données externes contre le libre arbitre manque absolument de fondement. La liberté, dit-on, est une possibilité de changement ; par conséquent, elle devra se manifester de façon à rompre les régularités. L'objection confond, bien à tort, la liberté influencée normalement par les motifs d'action avec le caprice absolu d'une volonté déséquilibrée.

L'objection pèche, d'ailleurs, par un autre côté ; et ceci nous amène à la question des lois sociales. On argue des régularités pour conclure au déterminisme. A cela nous répondons : la régularité n'apparaît et n'existe que dans la masse, nullement dans les individus pris isolément. On pourrait donc conclure au déterminisme de la masse, nullement au déterminisme de la volonté individuelle. Et, en effet, ces moyennes statistiques, par la façon même dont on les a découvertes, ne sont pas applicables à l'individu : tous les statisticiens sont d'accord sur ce point. A supposer que l'âge moyen du mariage dans un pays est de 25 ans, il serait par trop impertinent de prédire à tel jeune homme de 20 ans que dans cinq ans il aura contracté mariage.

Mais, on pourrait prédire avec assez de probabilité que, dans la masse des jeunes gens, la plupart, en ayant soin de ne spécifier personne, se marieront à l'âge moyen. Ceci nous amène à dire un dernier mot des lois sociales.

III. *Les régularités statistiques permettent, dans une certaine mesure, les inductions sociologiques.*

Existe-t-il des lois sociales ?

Dans les phénomènes peu complexes de la nature, un petit nombre d'observations permet de découvrir les causes constantes ; un raisonnement ultérieur permet de conclure à l'existence d'une tendance naturelle de ces causes à produire leur effet. C'est que, ici, les causes sont peu nombreuses et invariables dans leur mode d'action. L'individu, dans ce cas, est « typique », il laisse apercevoir une loi de sa production ; les inductions basées sur la connaissance de ces lois sont donc applicables à l'individu.

Dans les phénomènes plus complexes, nous avons dû recourir à l'observation de la masse ; c'est que les causes sont très nombreuses et variables dans leur activité. L'observation des grands nombres nous a permis de démêler l'effet de causes plus ou moins constantes ; nous avons pu conclure à un mode d'agir plus ou moins constant des causes du phénomène, et, provisoirement, on peut l'appeler régularité ou loi statistique. Un raisonnement ultérieur peut nous conduire à la conclusion que le faisceau de ces causes n'est pas l'effet d'une simple juxtaposition, ou, pour reprendre l'expression de Stuart Mill, d'une simple collocation, mais d'une tendance naturelle à réaliser un type. L'induction, basée sur la connaissance de ces régularités, ne peut appliquer ces « lois » aux individus, mais à la masse.

Appliquant la méthode d'observation statistique aux phénomènes moraux, nous avons constaté les mêmes régularités que dans les phénomènes complexes de la nature.

Peut-on démontrer, pour ces phénomènes, l'existence de véritables *lois statistiques*, entendues au sens indiqué plus haut ? ou, en d'autres termes, puisque les phénomènes moraux, envisagés dans la masse ou dans la société, sont appelés communément *faits sociaux* [1]), peut-on démontrer par les régularités statistiques, l'existence de *lois sociales*, comme on a démontré par l'observation, l'existence de lois physiques ?

Pour rester dans les bornes de cet article, nous ne pouvons étudier la question dans toute son ampleur. Nous nous demandons uniquement : indépendamment de toute conception sur la nature de ces lois, quelle conclusion *pouvons-nous tirer de la statistique* concernant leur existence ?

Or, les régularités dont témoignent les statistiques s'expliquent suffisamment par la présence constante d'un ensemble de causes communes agissantes. Cet ensemble, le milieu social en somme, produira régulièrement les mêmes effets. Le milieu social n'étant que relativement constant, les effets montreront la même relativité dans leur constance. La preuve d'un véritable déterminisme social n'est donc pas encore faite.

Les régularités que présentent les statistiques dans la convergence des effets vers une moyenne peuvent s'expliquer par une simple collocation d'influences. Qui prouvera par la statistique, que les influences plus ou moins constantes sont unifiées dans leur activité par un *lien naturel ?* Et puis, peut-on parler ici de véritables *causes ?* Nous avons vu que les régularités statistiques sont explicables, en dehors de l'hypothèse déterministe.

Donc, pas de preuve, *par la statistique*, d'un lien naturel entre les causes ; pas de preuve non plus d'une véritable causalité.

[1]) Nous appelons ainsi les phénomènes libres des hommes en société, dans le sens que leur donnaient les premiers statisticiens qui ont étudié la question. Nous pouvons faire abstraction, ici, de la controverse actuelle des sociologues relative à la nature intime du fait social.

Que reste-t-il ? Uniquement, un ensemble d'influences relativement constantes, provenant de la stabilité relative du milieu social, auxquelles, normalement, acquiesceront la plupart des individus qui se trouvent dans l'occasion de poser les actes relevés par la statistique morale.

Cette formule laisse à la liberté son rôle entier, et légitime, dans les limites permises, l'énoncé de lois sociales ; elle permet d'établir des inductions sociologiques pourvu qu'on n'applique les résultats qu'à la masse, et que, tenant compte de la mutabilité du milieu social et des influences individuelles toujours possibles, on ait soin de ne pas vouloir prédire avec certitude la marche future des événements.

JOSEPH LOTTIN,
professeur de philosophie.

Saint-Trond.

IV.

LE PROBLÈME DE DIEU,

D'APRÈS LA PHILOSOPHIE NOUVELLE.

(Second article).

Les partisans de la Philosophie nouvelle n'admettent pas que l'on puisse démontrer l'existence de Dieu au moyen des principes de contradiction et de causalité, appliqués à ce que nous voyons. Ces principes au fond véhiculent de la nécessité, mais ils ne sont qu'un écho de la nécessité du Tout, du Noumène sous-jacent aux phénomènes, qui est, lui, Devenir pur, Cause incausée et immanente de l'évolution cosmique[1]). Il n'y a pas lieu de poser un *immobile* au delà du *mouvement*, un *Acte pur* par delà le *devenir*. Les quatre premiers arguments thomistes de l'existence de Dieu sont donc déclarés insuffisants.

Discuter ces considérations fut l'objet du précédent article[2]).

Il nous faut achever rapidement l'examen des critiques que l'on adresse aux arguments traditionnels et indiquer par quelle transposition on essaie de les réintégrer en fonction de la Philosophie nouvelle.

[1]) Kant n'admettait pas que le principe de causalité synthétique *a priori*, pût nous conduire à poser un noumène quelconque, nous faire sortir du monde des phénomènes, tout en s'appliquant à ceux-ci.

[2]) Cfr. R. Néo-Scolastique, novembre 1907, pp. 449-489.

Preuve par les causes finales ou argument téléologique.

a) Le mérite de cet argument serait, d'après M. Le Roy, de nous conduire à affirmer le Dieu de la vie morale et religieuse, les preuves précédentes ne disant rien des attributs moraux de Dieu [1]).

— Cette assertion est inexacte. Si Dieu est Acte pur — en fait et pas seulement dans la pensée qui conçoit l'être le plus grand possible — Il est Être par soi, sans limites, tout l'Être, toute la Perfection et par conséquent aussi, la *Bonté* et l'*Intelligence*.

Une intelligence finie, d'ailleurs, ne peut s'expliquer que comme participation d'une Intelligence subsistante et infinie, sans quoi l'on installe, au fond de l'être, la contradiction. Les premiers arguments thomistes nous conduisent donc dans certaines de leurs formules *directement*, et sous toutes leurs formes *indirectement*, — par l'intermédiaire de la notion d'*acte pur*, de *cause incausée*, d'*être par soi* et *sans limites* — au Dieu de la vie morale et religieuse.

b) M. Le Roy résume ainsi la preuve de Dieu par la finalité du monde : « L'univers accuse une finalité dénotant un art merveilleux au service d'une intention bienveillante, d'où spontanément induction d'une intelligence, d'une bonté, d'une sagesse infinie, créatrice et organisatrice des choses. » C'est la preuve de toutes la plus populaire, preuve d'orateurs, de poètes plutôt que de logiciens, ne supportant guère les précisions et comportant une sorte de contradiction avec l'argument que l'on fonde sur les aspirations inassouvies de l'âme humaine. L'objection du mal, de la douleur, atteint par la base la preuve qui nous occupe [2]).

— Abstraction faite de l'existence d'un Dieu-Providence qui est ici en question, l'on ne prétend pas pouvoir *tout*

[1]) Cfr. R. mét. et mor., mars 1907, p. 144.
[2]) Cfr. R. mét. et mor., mars 1907, pp. 144 et sqq.; juillet 1907, pp. 476 et sqq.

faire rentrer dans l'ordre. Cela n'empêche qu'il y ait dans le monde *un ordre* à expliquer.

c) La preuve est d'ailleurs insuffisante et incomplète, nous dit-on. Kant a montré qu'elle ne peut dépasser un Dieu-Architecte qui n'est pas pour cela Créateur. L'ordre fait voir tout au plus que *s'il y a un auteur du monde, il est intelligent.*

— Comme l'ordre cosmique est limité, fini, une cause intelligente finie, — étant donnés les éléments ordonnables, déterminés par leur nature à agir de telle façon — aurait pu y réaliser l'ordre que nous y constatons. Cette cause ordonnatrice pourtant n'a son explication *adéquate et suffisante* que dans un Ordonnateur indépendant et absolu. L'argument de l'ordre rentre donc finalement, pour arriver à un *Ordonnateur-Créateur*, dans l'argument général de la contingence. L'ordre des éléments cosmiques n'est, si l'on veut, qu'une contingence *particulière* réclamant *en dernière analyse* une Intelligence nécessaire.

d) Mais encore, cette considération de l'ordre prouve-t-elle l'intelligence dans l'Auteur du monde ? se demande M. Le Roy. L'induction suppose que l'absence d'ordre, le chaos représenterait le droit commun de l'existence, une sorte de réalité fondamentale sous-jacente, ce qui normalement aurait dû être. L'ordre serait une addition contingente. Ce seraient deux problèmes distincts que d'expliquer comment une chose *est* et comment elle est *ordonnée.*

— C'est bien de cette façon, en effet, qu'il faut entendre l'argument de l'ordre. Il importe de montrer que l'ordonnance cosmique est contingente, même étant supposées les natures intrinsèquement déterminées à tel cycle d'opérations. De plus, la *constitution* même des natures, composées d'éléments simples unis entre eux harmonieusement, suppose l'intervention d'une intelligence [1]). En toute hypothèse,

[1]) Ceci doit s'entendre, comme diraient les scolastiques, *in signo priori ad constitutionem naturarum ;* une fois celles-ci constituées, il

la place des éléments, qui est contingente puisqu'elle varie sans cesse, conditionne l'ordonnance ultérieure et postule un Inconditionné, une Cause intelligente, indépendante, qui, librement, dirige tout ce qui n'est pas elle.

Ces considérations supposent une pluralité d'éléments et leur ordonnance objective. Pour un idéaliste contemporain de l'Ecole de M. Bergson, l'argument est non avenu. Pour lui, en effet, l'existence d'un objet n'est que l'entrecroisement des rapports qu'il soutient. Comme l'Être est Pensée, affirmer que les choses existent, c'est affirmer *ipso facto* qu'elles constituent un ordre. Le désordre est tout aussi impensable que le néant. Il y a deux types d'ordre, dit M. Bergson, le géométrique et le vital ; l'absence de l'ordre que nous attendions nous fait seule parler de désordre, puisque, au point de vue pratique, elle équivaut à l'absence de tout ordre.

Le réel est hétérogénéité continue ; c'est nous qui, pour la pratique de notre vie et en vertu du postulat du morcelage, *réifions* et *ajustons* les choses.

Parfois aussi, ce que le sens commun appelle la nature, morcelle, tend à constituer des systèmes relativement clos, les règnes, les espèces, les individus. Pour cela, elle ne fait que *dissocier* et *dédoubler*. L'harmonie n'est donc pour la Philosophie nouvelle « qu'une résonance de l'unité profonde sous-jacente, ce qui subsiste de cette unité après un morcelage toujours incomplet, exprimant dans la langue du morcelage la contingence de celui-ci, sa superficialité, sa limite » [1]). C'est quelque chose non de plus mais de moins que le donné primitif, n'exigeant aucunement l'intervention *spéciale* d'une intelligence pour y mettre de l'ordre. Il n'y a pas à se demander d'où vient l'ordre. Le problème, conformément à cet idéalisme radical, n'est pas un pro-

est clair que *d'elles-mêmes*, sans y être déterminées extrinsèquement, elles tendent à leur fin. Cfr. Halleux, *Les preuves de l'existence de Dieu*, R. Néo-Scolastique, 1906, pp. 418 et 419.

[1]) Cfr. R. mét. et mor., juillet 1907, p. 479.

blème d'*origine* au sens statique ; c'est, au contraire, un problème d'*orientation* et de *convergence*. Dans cette voie seulement, prétend-on, se constituera solidement l'affirmation de Dieu. Nous y reviendrons.

Le deuxième groupe de preuves traditionnelles est composé, d'après M. Le Roy, des

Preuves d'ordre moral.

1) *Preuve par le témoignage historique ou par le consentement universel.* — Admettons, dit M. Le Roy, que la foi en Dieu ne soit pas en décroissance aujourd'hui parmi ceux dont l'affirmation aurait le plus de poids. Que prouve ce fait ? Pourquoi la nature humaine ne pourrait-elle universellement se tromper ? La vérité est, qu'en vue d'une adaptation pratique, elle déforme le réel. Affirme-t-elle d'ailleurs autre chose qu'un je ne sais quoi qui dépasse l'homme, Dieu n'étant peut-être que la personnification mythologique du divin immanent ? [1])

— La nature peut universellement se faire illusion dans telle ou telle de ses affirmations, sans doute. L'on ne peut pourtant pas prétendre, que toujours, en vue d'une adaptation pratique, elle déforme le réel. Dans le cas qui nous occupe, en particulier, l'affirmation, constatée par les sociologues chez les différents peuples, qu'il y a au-dessus de l'homme un Être supérieur, gardien de l'ordre moral, ne peut provenir d'un anthropomorphisme naïf et mensonger. Il s'agit d'expliquer l'unanimité de cette affirmation à travers le temps et l'espace, chez les peuples de culture comme auprès des primitifs, chez les lettrés et les illettrés, malgré les sollicitations de l'amour-propre et les convoitises contraires des passions. A cause de son immense portée pratique, la question de l'existence de Dieu fut très

[1]) Cfr. R. mét. et mor., mars 1907, pp. 151 et sq.

tôt discutée. Si elle est résolue par l'affirmative, une seule explication *psychologique* est plausible, c'est que, pour l'ainsi résoudre, les hommes ont dû avoir de *bonnes raisons*. Beaucoup sans doute, par suite de préjugés philosophiques ou autres, ont manqué et manquent encore de logique. Tout en posant un Être supérieur à l'homme, un Maître du monde, ils ne le distinguent pas du monde et professent le panthéisme, le monisme.

Cet argument indirect, extrinsèque possède donc une réelle valeur en lui-même. Il est suffisant pour l'homme du peuple qui n'a ni le loisir ni le talent d'examiner les preuves intrinsèques. Ce n'est pas lui, d'ailleurs, qu'il faudra mettre en garde contre la philosophie de l'immanence.

2) *Preuve par les aspirations de l'âme humaine.* — « Nous sentons en nous-mêmes un désir incoercible de bonheur, de justice, de lumière et d'amour que la nature entière ne saurait satisfaire. Nous avons un appétit intense d'un Dieu juge et rémunérateur » [1]).

Un désir n'est pas une preuve, remarque très bien M. Le Roy. Lorsque l'on souhaite une chose au point de se croire incapable de vivre sans elle, on n'est pas bon juge de sa réalité. *Le primat du sentiment sur la raison est un postulat dangereux*, parce qu'on ne voit pas quelles en seraient la limite et la règle. Pourquoi aussi ne pas croire qu'un jour, le monde satisfera toute l'espérance qui n'est, en somme, qu'un écho de son effort même ?

On a présenté la foi en Dieu comme socialement nécessaire, l'athéisme engendrant le désespoir et l'immoralité. Cela prouve que l'idée de Dieu est socialement *utile*, mais non pas qu'elle est *vraie*. Peut-être n'est-elle qu'une forme *transitoire* de certains principes directeurs de la vie spirituelle. Nous verrons bientôt comment M. Le Roy trouve dans ces aspirations individuelles et sociales le

[1]) Cfr. R. mét. et 907, p. 153.

blème d'*origine* au sens statique ; c'est, au contraire, un problème d'*orientation* et de *convergence*. Dans cette voie seulement, prétend-on, se constituera solidement l'affirmation de Dieu. Nous y reviendrons.

Le deuxième groupe de preuves traditionnelles est composé, d'après M. Le Roy, des

Preuves d'ordre moral.

1) *Preuve par le témoignage historique ou par le consentement universel.* — Admettons, dit M. Le Roy, que la foi en Dieu ne soit pas en décroissance aujourd'hui parmi ceux dont l'affirmation aurait le plus de poids. Que prouve ce fait ? Pourquoi la nature humaine ne pourrait-elle universellement se tromper ? La vérité est, qu'en vue d'une adaptation pratique, elle déforme le réel. Affirme-t-elle d'ailleurs autre chose qu'un je ne sais quoi qui dépasse l'homme, Dieu n'étant peut-être que la personnification mythologique du divin immanent ? [1])

— La nature peut universellement se faire illusion dans telle ou telle de ses affirmations, sans doute. L'on ne peut pourtant pas prétendre, que toujours, en vue d'une adaptation pratique, elle déforme le réel. Dans le cas qui nous occupe, en particulier, l'affirmation, constatée par les sociologues chez les différents peuples, qu'il y a au-dessus de l'homme un Être supérieur, gardien de l'ordre moral, ne peut provenir d'un anthropomorphisme naïf et mensonger. Il s'agit d'expliquer l'unanimité de cette affirmation à travers le temps et l'espace, chez les peuples de culture comme auprès des primitifs, chez les lettrés et les illettrés, malgré les sollicitations de l'amour-propre et les convoitises contraires des passions. A cause de son immense portée pratique, la question de l'existence de Dieu fut très

[1]) Cfr. R. mét. et mor., mars 1907, pp. 151 et sq.

tôt discutée. Si elle est résolue par l'affirmative, une seule explication *psychologique* est plausible, c'est que, pour l'ainsi résoudre, les hommes ont dû avoir de *bonnes raisons*. Beaucoup sans doute, par suite de préjugés philosophiques ou autres, ont manqué et manquent encore de logique. Tout en posant un Être supérieur à l'homme, un Maître du monde, ils ne le distinguent pas du monde et professent le panthéisme, le monisme.

Cet argument indirect, extrinsèque possède donc une réelle valeur en lui-même. Il est suffisant pour l'homme du peuple qui n'a ni le loisir ni le talent d'examiner les preuves intrinsèques. Ce n'est pas lui, d'ailleurs, qu'il faudra mettre en garde contre la philosophie de l'immanence.

2) *Preuve par les aspirations de l'âme humaine.* — « Nous sentons en nous-mêmes un désir incoercible de bonheur, de justice, de lumière et d'amour que la nature entière ne saurait satisfaire. Nous avons un appétit intense d'un Dieu juge et rémunérateur » [1]).

Un désir n'est pas une preuve, remarque très bien M. Le Roy. Lorsque l'on souhaite une chose au point de se croire incapable de vivre sans elle, on n'est pas bon juge de sa réalité. *Le primat du sentiment sur la raison est un postulat dangereux*, parce qu'on ne voit pas quelles en seraient la limite et la règle. Pourquoi aussi ne pas croire qu'un jour, le monde satisfera toute l'espérance qui n'est, en somme, qu'un écho de son effort même ?

On a présenté la foi en Dieu comme socialement nécessaire, l'athéisme engendrant le désespoir et l'immoralité. Cela prouve que l'idée de Dieu est socialement *utile*, mais non pas qu'elle est *vraie*. Peut-être n'est-elle qu'une forme *transitoire* de certains principes directeurs de la vie spirituelle. Nous verrons bientôt comment M. Le Roy trouve dans ces aspirations individuelles et sociales le

[1]) Cfr. R. mét. et mor., mars 1907, p. 158.

germe d'une vraie preuve décisive, posant Dieu comme une *nécessité de la vie de l'esprit* et un *objet de l'expérience religieuse*.

— Ces aspirations sont un signe manifeste de l'imperfection et partant de la contingence de l'homme. Comme telles, elles rentrent dans les arguments cosmologiques déjà examinés et nous conduisent à l'Être nécessaire. En elles-mêmes, prises objectivement, sans pouvoir, semble-t-il, fonder un argument *apodictique* de l'existence de Dieu, ces aspirations la rendent pourtant souverainement probable. D'une part, nous ne pouvons *a priori*, sans motifs — intrinsèques ou extrinsèques — affirmer que la nature humaine est bien faite. D'autre part cependant, si Dieu n'existait pas, l'homme seul dans l'univers serait irrémédiablement malheureux. Cela paraît bien improbable.

Pour être complet, il nous faut dire un mot d'une troisième preuve.

3) *Preuve tirée des caractères de l'obligation morale.* — « Il y a dans l'homme, presque malgré lui et en tous cas sans être de lui, l'affirmation impérieuse, inconditionnelle d'un *devoir être* qui s'impose comme supérieur à toutes les défaillances, à tous les refus... Où prendre l'origine d'une telle contrainte, sinon en une autorité souveraine extérieure au sujet dont elle réclame la soumission ? La voix de la conscience morale serait une révélation de Dieu Législateur... » [1]).

a) De quel droit accorde-t-on au devoir une valeur absolue, *a priori ?* objecte M. Le Roy. Il y a une évolution de la morale, on la découvre, on l'invente peu à peu ; l'évidence morale comme l'évidence intellectuelle est en perpétuel devenir. Une culture morale est indispensable pour qu'on arrive à percevoir pleinement l'exigence absolue de la loi morale. Il faudrait donc admettre dans l'action ce qui est en question devant la pensée. Le postulat de la valeur

[1]) Cfr. R. mét. et mor., mars 1907, p. 156.

absolue du devoir est encore une fois *une idole de l'analyse conceptuelle.* Si l'on considère le monde à un point de vue statique, tout y est relatif. Il n'y a d'absolu que le dynamisme du relatif lui-même. La foi en Dieu est donc *l'enveloppe de notre expérience morale tout entière, non un postulat requis statiquement par elle.* « Comme il est impossible de concevoir l'exigence morale sous forme d'entité transcendante, séparée de la nature, son primat revient à la tenir pour *l'indice d'un effort immanent orienté dans le sens de la perfection croissante,* en même temps que l'on tient cet effort pour constitutif de l'être » [1]). L'on retrouve, ici encore, l'idée fondamentale de la Philosophie nouvelle.

— Le caractère impératif, absolu, inconditionné du devoir s'impose comme fait, à la conscience individuelle et collective. Le *contenu* des idées de bien et de mal peut varier beaucoup ; il n'en reste pas moins que toujours *il faut* faire le bien, *il faut* éviter le mal. L'homme *doit* respecter sa dignité d'homme, ἀνθρωπεύεσθαι ; il ne peut pas s'avilir. Il *doit* respecter la justice, l'harmonie des intérêts individuels. Ses intérêts *doivent* être *coordonnés* aux intérêts d'autrui. — Voilà un fait qui s'impose, quelle qu'en soit d'ailleurs la justification.

b) Pour être fondé à dire que l'impératif moral vient de Dieu et le prouve, dit très bien M. Le Roy, il faudrait être sûr qu'il ne peut pas provenir de la nature ou de la société, de l'instinct vital ou de la raison.

— C'est précisément le motif pour lequel *on ne peut admettre comme raison suffisante d'affirmer l'existence de Dieu, ce fait de l'obligation morale.*

Si Dieu existe, Créateur de l'univers et de l'homme en particulier, c'est Lui qui impose la loi à ses créatures. Aussi les hommes, remontant de la nature à son Auteur, conçoivent-ils celui-ci comme *gardien de l'ordre moral.* L'obligation, pourtant, s'explique suffisamment sans

[1]) Cfr. R. mét. et mor., mars 1907, p. 159. C'est nous qui soulignons.

recourir à Dieu Législateur, au point que l'athée lui-même se sent obligé de respecter sa nature humaine, de sauvegarder les droits d'autrui.

La nature humaine, en tant qu'humaine, *de son propre poids* tend vers son bien propre, le bien rationnel. La volonté libre subit cette poussée, cette tendance, cette loi de l'être humain, *elle ne peut pas ne pas la sentir*. Y résiste-t-elle ? elle se dégrade, se déshonore, s'avilit.

Celui qui prétend ne trouver qu'en Dieu Législateur le fondement de l'obligation morale et déclare insuffisante la tendance proprement humaine de notre nature, oublie, au fond, que Dieu n'est pas Législateur comme le sont les hommes. Ceux-ci imposent leur volonté *du dehors*, manifestent positivement et promulguent leurs commandements; Dieu, Lui, peut imposer *du dedans* et traduire sa souveraine volonté par les tendances incoercibles de notre nature morale. Sans remonter jusqu'à Dieu, sans penser actuellement à Lui, je sens que je dois être juste et honnête. Si je n'obéis pas à ce vœu de ma nature, je sens que je fais mal autant que lorsque je résiste à l'ordre légitime d'un supérieur. Le bien à faire ne se présente donc pas comme issu d'un pur décret arbitraire extrinsèque à l'homme et objet d'une révélation positive ; dès lors, l'obligation peut s'expliquer par « une raison immanente qui à notre insu même anticipe parfois sur la raison claire et réfléchie ».

Nous tombons d'accord là-dessus avec M. Le Roy, sous cette réserve pourtant que ce que nous appelons appétit proprement humain, tendance au bien raisonnable, nous ne voulons pas avec les partisans de la Philosophie nouvelle le nommer Esprit de notre esprit, Dieu présent en nous, immanent à notre nature même [1]). Nous reviendrons sur ce point.

[1]) Que l'on ne se méprenne pas sur le sens exact de notre pensée. A côté de la tendance à accomplir *son devoir*, il y a dans l'homme une tendance, non moins réelle ni moins légitime, *au plaisir*, *au bonheur*. Or il est manifeste qu'en cette vie le devoir accompli n'est pas accompagné

III.

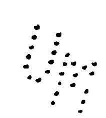
PREUVES TIRÉES DES CONDITIONS « A PRIORI » DE LA PENSÉE.

La prétention commune aux différents arguments esquissés en ce sens, est de présenter l'affirmation de Dieu comme une exigence interne, fondamentale, constitutive de la pensée prise en elle-même, indépendamment de son application à tel ou à tel objet. Sous ses différentes formes cette preuve serait irréfutable ; l'effort fait pour l'attaquer la contiendrait. « Elle correspond très étroitement, d'ailleurs, aux conclusions de la critique idéaliste qui constitue l'âme de la philosophie moderne. » L'Esprit étant la réalité fondamentale, cette preuve basée sur l'analyse de la pensée doit posséder une valeur éminente.

M. Le Roy n'admet pourtant pas la preuve telle qu'on la rencontre chez saint Anselme, Leibniz, Bossuet ou Descartes. Arrêtons-nous un instant aux critiques qu'il leur adresse. Nous pourrons mieux comprendre ensuite en quoi consiste l'expérience vécue de Dieu, tant exaltée par la Philosophie nouvelle.

Dénier à Dieu l'existence *réelle*, dit le célèbre prieur de l'abbaye du Bec, c'est contredire sa définition même. L'être le plus grand possible ne peut pas n'avoir d'existence que

toujours d'un sentiment de plaisir supérieur à celui que l'on éprouverait par la satisfaction des sens. *Si l'homme est bien fait, si ses tendances ne sont pas vaines, il faut qu'il y ait une autre vie, une vie ultraterrestre où soit rétablie l'harmonie du bonheur et de la vertu.* Nous retombons ainsi dans l'argument tiré des désirs de l'âme humaine pour prouver un Dieu rémunérateur, fin dernière où se déploieront nos facultés supérieures. Cet argument, nous l'avons dit, n'est que probable. Que si l'homme ne considère pas, ignore ou veut ignorer cette vie ultraterrestre, que sa raison lui démontre d'ailleurs lorsqu'elle y réfléchit, il devra déclarer sa nature mal faite. Entraîné à la fois vers son devoir et vers son plaisir le plus grand, qui souvent sera un plaisir déréglé, il ne sera pas *déterminé efficacement à vouloir son devoir coûte que coûte.* Qui l'empêchera, pour être aussi heureux qu'il pourra l'être en cette vie, de mépriser le remords de sa conscience, de s'étourdir dans la satisfaction de ses passions ? Cfr. Halleux, R. Néo-Scolastique, 1907, p. 35.



dans la pensée. Ou Dieu existe, ou son concept est contradictoire.

Insistant sur la même idée, Leibniz dit en substance : Dieu n'est pas *possible* en tant que *produisible ;* Il est de par Lui-même, sinon Il ne serait pas Dieu. Si donc Dieu est possible, Dieu est ; et comment prétendre que Dieu soit impossible ?

Pourquoi, écrit M. Le Roy, la notion, le concept d'être le plus parfait possible ne serait-il pas contradictoire, ne pouvant correspondre à un être existant ? Vous devez forcément ignorer que Dieu soit possible.

— Nous l'avons remarqué déjà, nous ne possédons pas de notion *positivement* caractéristique de Dieu. Notre faculté d'abstraire appliquée aux perfections finies qui nous entourent, explique que par *négation* et *analogie* nous puissions suffisamment désigner et distinguer l'Être parfait. L'état de notre intelligence devant la question de la possibilité de l'Être qui serait sans aucune imperfection, est un état négatif, *elle doit ignorer*. Elle ne voit pas positivement que le Parfait soit impossible, que sa notion soit contradictoire ; mais elle ne voit pas non plus positivement que le Parfait soit possible. Dans ce cas, en effet, il faudrait dire avec Leibniz et saint Anselme que *Dieu est réellement*, puisque sa notion, son essence est d'être. Voir sa possibilité positive, son essence réelle, serait voir qu'Il existe en fait. Notre concept du Parfait n'est qu'*analogique*. Il ne suppose pour qui veut expliquer sa présence en nous que l'existence d'un imparfait.

M. Le Roy concède à Descartes que l'idée d'infini ne peut être acquise, que son affirmativité pure la rend première par rapport à toute autre idée. Seulement, d'après lui, il n'y a qu'une chose qui soit affirmation pure et précède nécessairement toute idée, c'est l'activité créatrice, le dynamisme de la Pensée-Action, prémisse incommensurable avec le syllogisme anselmique qui conclut par la simple analyse du concept de l'Infini à son existence réelle.

L'idéalisme de la Philosophie nouvelle distingue donc aussi la possibilité de conception, purement idéale, de la possibilité d'être, ou possibilité réelle. A supposer que je forme le concept du Parfait, il faut, de par une exigence interne de ma pensée, que *conceptuellement* je lui attribue l'existence réelle. Saint Anselme ne dépasse pas une nécessité hypothétique subjective, une exigence conceptuelle ; il n'atteint aucunement l'existence de Dieu, actuelle et transcendante à tout concept [1]).

M. Le Roy a donc très bien saisi le point faible des arguments de saint Anselme et de Leibniz, tirés de l'analyse du *concept* de l'Être parfait.

Voici comment il répond à Descartes qui conclut à l'existence d'un infini réel du fait que nous possédons l'idée positive de l'infini, celle-ci ne pouvant d'ailleurs provenir ni de la nature ni du moi :

Si vous entendez par infini *la plénitude de la perfection*, cette notion ne peut être ni expérimentée, ni construite ; mais je ne possède pas cette idée. Si je l'avais, je serais Dieu moi-même ; *Dieu seul en effet peut avoir de soi une intuition adéquate qui nécessairement coïncide avec son être.* Notre idée d'infini est l'idée d'un indéfiniment perfectible ; elle demeure *confuse*, provisoire, dynamique, toujours en formation ; on la pressent, on *ne la conçoit pas*. Source de concepts, nul concept ne l'enclôt. Elle n'est pas une limite suprême et finale, mais un principe de vie qui force la pensée à se dépasser toujours d'un progrès sans fin. Elle

[1]) C'est ce que les anciens scolastiques désignaient par ces formules : *in actu signato, in actu exercito.* L'existence réelle est dans le concept de Dieu *in actu signato*, mais comme ce concept ne correspond pas nécessairement à une réalité extérieure qui le vérifie, elle ne s'y trouve pas *in actu exercito.* Descartes avait donc tort d'affirmer que le Parfait existe parce qu'il mérite infiniment d'exister, et Bossuet ne prouvait rien par son éloquente exclamation: « Pourquoi l'imparfait serait-il et le Parfait ne serait-il pas ? » Nous affirmons l'existence de l'imparfait parce que nous le voyons, nous en avons l'intuition sensible. Ces raisons ne peuvent valoir pour poser l'existence du Parfait dont nous n'avons pas, quoi qu'en dise M. Le Roy, une expérience vécue.

n'est pas un objet posé statiquement devant l'esprit, elle est inspiration vivifiante et inexhaustible.

L'idée d'infini marque précisément en nous le caractère dynamique de la pensée,... elle est même immanente à toute autre idée puisqu'une idée quelconque, parce que particulière, suppose toujours un au-delà... L'idée d'infini est l'affirmation de la pensée par elle-même, son acte vital d'autoposition comme effort créateur et progrès sans fin. — L'on possède ainsi l'évidence du *cogito*, l'évidence inhérente à l'exercice de la pensée. Mais l'infini ainsi compris n'est pas l'être infini, c'est une ascension sans limite effectivement atteinte. *On ne peut donc dire : je pense, donc Dieu est.* L'idée d'infini exprime l'immanence de la pensée, son indivisible nature latente en chacune de ses démarches, l'exigence interne d'unité qui la constitue. Cette idée d'infini, on *ne peut la construire* sans revenir au postulat du morcelage conceptuel, sans se laisser reprendre aux idoles de l'analyse, aux réifications statiques du discours. On ne peut non plus *l'acquérir par expérience*, puisqu'elle est le principe moteur de celle-ci. Mais aussi on n'a pas à se demander *d'où elle vient, car elle constitue la négation du morcelage que suppose le principe de causalité.* Aucun problème d'origine ne se pose à son égard, si elle est la pensée elle-même en tant que consciente de son activité créatrice profonde et si la pensée est essentiellement ingénérable [1]).

— La conscience ne nous montre pas la présence en nous de cette idée d'infini, que nul concept n'enclôt. Nous n'avons de l'Infini qu'une connaissance négative et analogique. Nous nions de Dieu toute imperfection, nous affirmons de Lui toute perfection et Lui attribuons un mode autre que le nôtre de posséder en un acte unique et simple toutes les perfections. Rien d'étonnant que notre concept de Dieu *s'enrichisse et se perfectionne sans cesse dans son*

[1]) Cfr. R. mét. et mor., pp. 168, 169 et 170.

contenu positif. Cependant une seule perfection absolument simple, excluant toute imperfection comme celle d'être Maître de l'univers et Gardien de l'ordre moral, *est suffisamment caractéristique de l'Infini, puisque implicitement elle comprend l'infinitude.*

Au reste, M. Le Roy remarque que, par le dynamisme de la Pensée-Action, nous atteignons peut-être le divin immanent mais non pas Dieu ; peut-être justifions-nous l'idée de perfection, mais non pas celle d'Être parfait. L'infinité de la perfection semble inconciliable avec l'idée d'un être en quelque sorte individuel [1]).

— Si donc Dieu *seul* a de Lui une intuition adéquate qui est son être même, Dieu, sans être absolument identique avec chaque individu humain qui possède l'idée confuse de l'Infini, s'identifiera avec la réalité suprême de la Pensée-Action qui est en nous, mais seulement d'une façon amoindrie, diminuée. — Nous reviendrons sur cette idée pour montrer comment les efforts de M. Le Roy pour affirmer malgré tout dans son idéalisme intégral la transcendance et la personnalité de Dieu sont inévitablement condamnés à rester infructueux.

Certains auteurs prouvent l'existence de Dieu par les caractères de nécessité, d'universalité, d'immutabilité de la vérité. Ils tirent argument de ce fond de nécessité sous-jacente que l'on retrouve dans les différents objets de la pensée, de cette exigence logique de la liaison entre prémisses et conséquences qui se rencontre dans le tissu des vérités de tout ordre. Les uns ne craignent pas d'écrire que les caractères, les exigences de la vérité, sa nécessité, son universalité sont quelque chose de Dieu ou plutôt Dieu Lui-même. Indépendamment de toute intellection que j'en ai ou qu'un autre pourrait en avoir, la vérité subsiste. Il y a donc un Être, une Intelligence, une Raison nécessaire,

[1]) Cfr. R. mét. et mor., mars 1907, pp. 164, 165, 169.

actuellement réelle, et qui est le Support dernier de la nécessité idéale.

Il y a, dit M. Le Roy, pétition de principe à poser la nécessité de la pensée sous la forme d'un Être transcendant à la pensée. Il est contradictoire que la pensée sorte d'elle-même, les caractères de ma pensée ne s'expliquent d'aucune façon en recourant à la nécessité d'un être qui me serait extérieur.

— M. Le Roy ne distingue pas l'être *entitatif* de la pensée qui ne peut sortir d'elle-même et son être *représentatif*, intentionnel, ce qui constitue formellement la pensée. Seul le matériel est renfermé dans sa propre perfection ; le connaissant donne en lui-même à ce qu'il sent ne pas être lui-même, une présence *sui generis* ; il se représente ce qui est en dehors de lui. Ce n'est donc pas de ce chef qu'il faut critiquer l'argument. Mais si toute vérité est Dieu en Lui-même, et non dans ses effets, nous connaissons tout en Dieu et il n'y a plus d'erreurs possibles. L'expérience et l'histoire protestent contre cet « ontologisme ». Aussi les partisans actuels de l'argument tiré des caractères de la vérité — et ils sont nombreux — disent-ils bien haut que la nécessité des vérités d'ordre idéal, les caractères des possibles ne sont pas Dieu Lui-même mais une réalité produite par Lui et qui, comme telle, au moyen du principe de causalité, nous conduit à affirmer son Auteur. Il importe en effet souverainement, disent-ils, de sauvegarder l'objectivité de notre entendement, et pour cela de distinguer l'être de simple raison de l'être non existant mais cependant possible. A côté du monde existentiel contingent et limité, il y a le monde tout aussi réel des possibles, nécessairement, éternellement, universellement possibles. Ils ne sont pas, mais ils peuvent être. L'être de raison, n'étant pas et ne pouvant être, n'a aucune réalité ; le possible pouvant être doit avoir une vraie réalité. Les possibles posséderaient ainsi, en dehors de l'intelligence contingente, des caractères positifs et dans un certain sens absolus, les

essences-abstraites formeraient autant de vraies réalités antérieurement à leur existence concrète.

Il nous paraît au contraire que les vérités idéales, les possibles, n'ont de réalité que dans la pensée qui connaît. Abstraits du réel existentiel, les possibles pourront être existants, puisque je ne connais leur possibilité que dépendamment de l'expérience. *Génétiquement* donc ils dépendent du monde existentiel. Considérés ensuite par abstraction, *à part de toute existence concrète, même de l'existence du sujet connaissant*, ils peuvent être universalisés et reçoivent ainsi les caractères de *nécessité hypothétique, communiquée*, d'*éternité relative*, d'*immutabilité négative*. Quant à l'être de raison, abstrait non d'un réel existant mais d'un pur concept, il ne pourra jamais avoir de réalité que dans la pensée et dépendamment d'elle. Le réel existentiel seul, avec l'intelligence qui abstrait, explique donc suffisamment l'objectivité de nos connaissances et les caractères de la vérité. — *Si Dieu existe*, il y a sans doute une vérité positivement nécessaire dans l'intellect divin, et elle est le fondement dernier des caractères des possibles ; mais il suffit d'une intelligence finie pour expliquer les caractères que, dans l'ordre analytique, avant d'avoir démontré l'existence d'un Dieu positivement nécessaire, nous pouvons et devons reconnaître aux possibles.

Il y a loin de là à affirmer avec M. Le Roy que toute vérité particulière, formulée distinctement, est relative et contingente, qu'elle ne se rapporte qu'à certains points de vue de l'esprit et suppose toujours des conditions et des postulats.

Quand j'affirme que $2 + 2 = 4$, il est vrai que si je n'existais pas mon affirmation ne serait pas ; il n'en resterait pas moins que, *à supposer les notions* DEUX PLUS DEUX et QUATRE présentes à une intelligence quelconque, leur lien analytique s'imposerait nécessairement et universellement. Mon existence est donc une condition de mon affirmation, mais non de la vérité de ce que j'affirme.

M. Le Roy lui-même parle de cette nécessité conditionnelle, subjective lorsqu'il reconnaît, à propos de l'argument anselmique, que si l'on veut se former un concept de l'être le plus parfait possible, il faut mettre dans ce concept la notion d'existence nécessaire. Il nie, il est vrai, la portée objective du concept. — « Les seules vérités nécessaires sont des formules vides exprimant simplement la structure de l'esprit. » — Au reste, il n'y a pas à se demander pourquoi certaines formes semblent s'imposer *a priori* à la pensée ; il n'y a pas non plus à chercher d'où vient la pensée, ce qui déjà la supposerait. Ces formes d'ailleurs, ces catégories, n'ont pas le caractère absolu de nécessité statique. Elles ne revêtent de déterminations précises que relativement à certaines attitudes contingentes au sein desquelles elles constituent comme un écho de la tendance dynamique profonde qui, elle, est absolue. La pensée ne consiste pas en l'application d'une forme d'unité préexistante, donnée d'avance, toute faite. Elle est une élaboration progressive d'où résulte la forme d'unité elle-même, sous la poussée d'une force immanente inexprimable en soi ; il n'y a autre chose dans le monde qu'une raison en devenir, ingénérable, nécessaire, l'activité créatrice de la pensée [1]).

Il nous reste à montrer quelle place, dans ce Devenir absolu, on veut faire tenir à Dieu ; à examiner si M. Le Roy est fidèle à sa promesse de « faire se muer en affirmation positive toute sa précédente critique » [2]).

* * *

Quel est le contenu vivant de l'idée de Dieu ? Telle est la toute première question à résoudre. Il faut partir de la

[1]) Nous renvoyons ici aux critiques faites antérieurement de ce devenir absolu et sans lois qui ne se laisse étreindre par aucun concept ni régir par aucun principe, même par ceux qui forment la base, les assises du sens commun. Nous avons indiqué dans notre premier article que la raison réfléchissante justifie l'objectivité de ces principes et leur application au réel, que celui-ci soit pensée ou au delà de la pensée.

[2]) Cfr. R. mét. et mor., mars 1907, p. 170.

notion de Dieu que l'on rencontre dans le langage des hommes pour se demander si elle répond à une véritable réalité.

Dans cette notion, dit M. Le Roy, l'analyse discerne un spectre infini de significations diverses qui insensiblement arrivent à différer beaucoup. Deux pôles se détachent dans cette continuité : la conception métaphysique, philosophique, le Dieu principe suprême d'explication du monde : c'est le Dieu de l'hellénisme ; la conception religieuse, le Dieu être actif avec lequel on entre en rapports personnels : c'est le Dieu des Juifs.

Il faut opérer la synthèse de ces points de vue opposés et, pour bien déterminer le problème à résoudre, revenir au concret de l'expérience religieuse. L'on remarque historiquement trois étapes, trois moments d'un même progrès. Après le Dieu populaire issu des dieux primitifs, objet de l'imagination collective, *centre de l'unité sociale*, la réflexion a pu atteindre au Dieu philosophique, premier principe d'existence et *centre d'unité intelligible*. Enfin apparaît le Dieu moral, connu par l'expérience de vie intérieure et dans l'amour duquel on trouve l'affranchissement de l'individualité. Il est le *centre de l'unité surnaturelle et le dispensateur de la grâce*.

Tous nous croyons en Dieu, parce que nous sommes enseignés. Dès notre naissance un courant d'affirmation de Dieu issu du plus lointain des âges nous saisit et nous emporte. Ce sont tous les hommes des siècles antérieurs continués par ceux d'aujourd'hui, d'antiques et puissantes institutions telles que l'Eglise, ce sont les mœurs, les habitudes, les idées qui viennent peser sur nous, nous informent et nous inspirent [1]).

Une expérience personnelle corrobore ces enseignements de l'histoire et ici se réintègrent dans le tissu de notre dialectique la preuve par les aspirations de l'âme, les

[1]) Cfr. R. mét. et mor., juillet 1907, pp. 484 et sqq.

preuves tirées des besoins sociaux ou des prescriptions morales. C'est notre part contributive à l'expérience séculaire, tandis que, de son côté, le témoignage de l'histoire établit l'objectivité des tendances qui nous meuvent.

Interprétons ces faits, continue M. Le Roy. Nous avons vu qu'on ne peut conclure ni par recours à une sorte de *suffrage universel* incompétent en l'espèce, ni par un recours *purement intellectuel* et logique au principe de causalité, ni par un recours *sentimental et volontaire* aux intuitions du cœur ou aux exigences de la raison critique. Il nous faut une solution concrète et vécue mais qui ne demande aucun sacrifice à l'esprit critique.

Or que veut dire ceci : une idée représente l'existence réelle ? Pour l'idéaliste, tout ce que l'on pense comporte une réalité. Aussi faut-il voir des degrés dans le réel.

Le sens commun reconnaît le réel dans ce qui sert pratiquement. Quand il affirme la réalité d'un objet, il fait plus que de le penser, même intégralement, il ajoute au contenu de la pensée un acte *sui generis* par lequel est saisi dans l'objet un élément additionnel qui pourtant n'ajoute rien au contenu. La réalité est définie comme extérieure à la pensée. Celle-ci est indifférente à la réalité ou à l'irréalité de ses conceptions, il faut en quelque manière qu'elle sorte d'elle-même pour se prononcer sur l'existence ou la non-existence de ce qu'elle s'est tout d'abord représenté. L'attribution de la réalité à un objet ne ressemble donc en rien aux autres attributions ; par elle nous n'apprenons rien de nouveau sur la nature de cet objet. La représentation de la réalité d'un objet n'est que la position hors de la pensée, bien qu'opérée par la pensée même, d'un objet dont elle s'est auparavant représenté l'essence et le contenu ; c'est un fait dernier et irréductible aux autres actes de l'esprit. « Cette distinction, remarque encore M. Albert Léon, à qui nous empruntons ces lignes [1]), n'est

[1]) *La notion du réel*, R. mét. et mor., mai 1907, p. 348.

qu'un cas plus déterminé de la distinction générale de l'essence et de l'existence dont l'expression la plus achevée se trouve peut-être chez Kant, qui est un dogme constant de la philosophie scolastique et a laissé des traces profondes chez Descartes et quelques vestiges chez Leibniz lui-même. »

— Nous n'affirmons en effet, d'existence réelle, dépassant l'ordre conceptuel, que dans le cas où, *comme hommes*, donc à la fois doués de sensation et d'intelligence, nous nous sentons passifs, nous subissons quelque chose. Nous opposons ainsi quelque chose d'extérieur à notre activité, à ce que nous savons par la conscience être nous-mêmes. Quant à ce qui dépasse les sens, à l'immatériel, Dieu et l'âme, nous n'en affirmons l'existence que parce qu'ils sont *nécessaires à l'explication des phénomènes que nous expérimentons*.

Cela est impossible, déclare l'idéalisme. Un « au dehors » de la pensée est, par définition, chose absolument impensable.

— Une chose en résulte, c'est que l'idéalisme ne peut se soutenir qu'*a priori* en niant le témoignage de la conscience. Si je suis positif, si en réfléchissant sur mes actes je trouve en moi des opérations dont je suis la cause déterminante et d'autres où je suis déterminé, apparemment il y a un non-moi, un extérieur à l'être pensant. Notre connaissance ne consiste-t-elle pas précisément dans le fait d'atteindre un *objectum* que nous opposons au sujet ou à la faculté connaissante ?

La solution idéaliste consiste à définir le réel en termes de pensée. Encore ne faut-il pas concevoir celle-ci comme un système statique, rigide de formes et de catégories où viendraient se mouler des objets. La pensée s'apparaît à elle-même, se saisit dans son devenir, son progrès, son invention créatrice. Pour un idéaliste, dit M. Le Roy, le réel se définit par ces deux caractères : la *résistance à la dissolution critique* et la *fécondité inex-*

haustible et durable. Quand une idée est source qu'on ne saurait tarir, dépassant toute analyse qu'on en essaie, donnant toujours plus à mesure que plus on lui demande, elle est jugée correspondre à une existence réelle. Elle se manifeste, en d'autres termes, comme une présence inévitable étant en connexion avec le système intégral de la pensée et de la vie. Le sens commun tient d'ailleurs, lui aussi, pour réel ce qui est indépendant des individus, des groupes sociaux, des fluctuations historiques.

Or si nous considérons l'idée de Dieu, aucune autre n'a plus victorieusement résisté à la critique. Dissoute sous une forme, elle reparaît sous une autre. Aucune idée n'a plus agi dans le monde ; elle s'est incorporée à tout le contenu de la conscience humaine et on a pu l'appeler l'âme de notre âme. Il y a là manifestement l'expression d'une présence inévitable. L'idée de Dieu correspond à une existence réelle, tout le monde doit l'affirmer. Ce n'est donc pas le seul fait que nous trouvions en nous l'idée de Dieu qui fait conclure à son existence. M. Le Roy n'a pas voulu concéder à saint Anselme que le concept de l'être le plus parfait possible puisse poser autre chose que son existence conceptuelle. Toute pensée est réalité, sans doute, mais le concept correspond à une réalité secondaire *que dissout la critique*. La seule réalité véritablement existante, la seule pensée digne de ce nom est celle dont on ressent une expérience vécue, c'est la *Pensée-Action*.

Toutefois le témoignage traditionnel ne suffit pas à justifier telle ou telle conception de Dieu, si minimisée qu'on la suppose. Après lui, on peut et même on doit affirmer le divin, Dieu pas encore. L'idée de Dieu répond à quelque chose de réel, mais comme représentation faut-il lui reconnaître autre chose qu'une valeur symbolique ou pédagogique ?

Il est facile de voir que le Dieu populaire, social, est le gardien de la morale dans le clan, auquel pratiquement se borne la vie des hommes primitifs. Le Dieu philosophique

à son tour est moral et social, comme le Dieu des mystiques qui ne se révèle qu'au sein d'une Eglise dont la foi collective informe l'expérience individuelle. Dieu est donc une réalité mystérieuse qui nous manifeste sa présence inévitable et son idée se fait sans cesse en nous.

Il faut à chaque époque de l'histoire *constituer* la vraie démonstration de Dieu, vaincre les critiques accumulées contre la notion jusqu'alors en usage, mettre en lumière sa vitalité inexhaustible. Cela étant, « je suppose, dit M. Le Roy, que nul ne conteste l'existence d'une réalité morale ; nul ne contestera non plus qu'affirmer Dieu implique l'affirmation de cette réalité. Mais de cette réalité il faut déterminer la place, la valeur et le rôle. Affirmer Dieu, c'est essentiellement affirmer *le primat* de la réalité morale » [1]).

Affirmer Dieu, c'est poser que le moral est irréductible, qu'il ne dérive de rien et est principe souverain de l'existence. Cette thèse se heurte au matérialisme et au rationalisme. La loi morale ayant pour but précisément de résoudre la poussière des individualités incohérentes en communion personnelle, la réalité fondamentale ne sera ni la matière ni la raison, mais l'Elan vital ou la Pensée-Action qui se manifeste aussi bien dans l'évolution biologique que dans l'invention géniale. Qu'est-ce à dire ?

La matière est ce que nous font connaître la perception extérieure et la science positive. Elle existe, elle nous limite, elle nous conditionne, mais *elle n'est que dans et par l'esprit*. C'est quelque chose comme une loi, une tendance obligeant l'esprit à se réduire en mécanisme pour agir, l'entraînant à l'inconscience, à l'automatisme, à l'inertie, à ce que M. Bergson a appelé « l'ordre géométrique ». L'Esprit est créateur et la matière est comme le geste créateur qui retombe, la réalité qui se défait. La matière est définie par une espèce de descente, cette

[1]) Cfr. R. mét. et mor., juillet 1907, p. 492.

descente par l'interruption d'une montée, cette montée par une croissance ; un principe de création, d'existence est mis au fond des choses.

Les vieux arguments traditionnels affirmaient une vérité incontestable, la relativité de la matière à l'esprit, lorsqu'ils cherchaient dans la perfection et l'intelligence la racine du nécessaire. La Philosophie nouvelle entre plus avant dans le problème. Elle montre la part de convention qu'introduit le discours dans la continuité réelle de l'être. Le fond de l'être, c'est l'Esprit, la Pensée ; la matière n'existe que relativement à lui, il n'y a point de faits en soi.

L'Esprit est irréductible aussi à la raison pure, à cette faculté d'analyse conceptuelle, adaptation particulière en vue de la vie pratique. L'intelligence est l'œuvre de l'Esprit toujours mêlée de contingence. Le réel est une exigence d'unité en soi inexprimable et que toute formule particularise; c'est un jaillissement dynamique, un effort d'accroissement. Tout nous le crie dans la nature, nous le sentons en nous-mêmes où nous puisons, sous les espèces de la durée vécue, l'impression la plus vive de la durée profonde ou de cette activité spirituelle d'où émanent les *immobilités relatives, la matière et la raison.*

L'esprit est donc action créatrice, premier principe dans l'ordre de la matière et de la raison. Cette action implique effort et comporte défaillance ; rien de physique ou d'abstrait ne peut l'expliquer.

Outre la matière et la raison, il faut par conséquent poser un *élément directeur* qui sollicite au mieux, qui soit *principe de croissance, réalité morale.* Esprit de notre esprit, cette réalité est irréductible à toute autre forme de réalité, elle est au sommet, à la source de l'existence. Il faut affirmer son primat, et c'est précisément cela qui *constitue l'affirmation de Dieu.*

Dire : Dieu existe, c'est donc dire qu'Il est au-dessus de toute réalité particulière, qu'il y aurait contradiction à se Le représenter sous l'une quelconque des formes dont

l'expérience ou la raison nous offre le modèle, que nous devons nous comporter par rapport à Lui comme par rapport à la source de notre propre réalité [1]).

Prendre conscience de sa vie implique la foi au Dieu intérieur de l'exigence morale, à ce principe ineffable, immanent, qui nous sollicite à nous dépasser toujours dans les voies de la vie spirituelle. Nous sentons ce Dieu intérieur avec une clarté que le discours peut-être ne sait pas traduire mais que l'action perçoit. Nous sommes travaillés, mûs efficacement, bien que la résistance soit possible, à dépasser toute œuvre accomplie, à rectifier toute œuvre divergente.

Les représentations imaginatives de ce Dieu varient, mais ce ne sont que des symboles utilitaires. Il n'y a en réalité pas d'athées, puisque personne ne se contente de ce qu'il a, de ce qu'il est, que tous admettent un idéal principe moteur de notre vie. Si d'aucuns font profession d'athéisme, les formules mêmes dont ils se servent sont des affirmations de Dieu. Ils ignorent ce qu'ils professent dans l'acte même de la vie ; au fond, ils repoussent seulement une théorie de Dieu qu'à tort ils regardent comme la seule qui traduise la foi traditionnelle. Ou plutôt il y a des athées, mais ce sont ceux qui font le mal, ceux qui résistent à l'appel intérieur, qui se complaisent dans l'amoindrissement [2]). Dans ce sens, qui peut se flatter de n'avoir point ses heures d'athéisme ?

Cette expérience religieuse est traditionnelle et sociale. Il n'y a pleine expérience de Dieu que dans la société d'esprits que l'on nomme l'Eglise, organisation régulière de l'expérience religieuse, collective et durable. Là se trouve le critère suprême, une orthodoxie qui est à la fois principe d'information et principe de discernement par rapport à l'expérience de chacun.

[1]) Cfr. R. mét. et mor., juillet 1907, p. 498.
[2]) Ibid., pp. 503 et sqq.

Il s'agit donc, dans la Théodicée de la Philosophie nouvelle, d'une dialectique d'action, d'un *itinerarium mentis ad Deum*. Dieu est connu dans et par l'acte de se tourner vers Lui. C'est une connaissance expérimentale, seule capable de nous faire atteindre une réalité concrète.

. Ce n'est pas là, nous fait-on remarquer, du *fidéisme*, une acceptation *sentimentale* malgré l'insuffisance de preuves ; ce n'est pas davantage une *conjecture subjectivement probable*, c'est une *expérience*, la perception d'un fait que l'on vit en pratique alors même que l'on ne parvient pas à le traduire en discours. Mais ce n'est pas la logique qui nous contraint à croire en Dieu. Bien au contraire, s'en tenir à une critique purement intellectuelle, discuter au lieu d'agir, c'est ne pas accepter les conditions de l'expérience, se refuser à être dans les circonstances morales nécessaires pour affirmer Dieu. La foi est libre en effet, parce que la vie peut s'orienter vers sa propre destruction. De plus, cette expérience est personnelle, nous pouvons la décrire, en faciliter l'accomplissement, nous ne pouvons la vouloir et la faire pour autrui. Dieu vit en nous, Il devient en nous, Il se fait, nous nous déifions lorsque nous nous abandonnons à sa vivifiante inspiration.

— Mais enfin ce Dieu, principe interne de mon évolution progressive, ce Dieu, réalité morale, ce Dieu qui se fait, c'est moi-même. C'est ma pensée en tant qu'elle suit sa tendance naturelle au vrai, c'est ma volonté avec sa poussée humaine, sa soif de dignité, d'honneur, de justice. Ce Dieu n'est pas une personne distincte de ma propre personne. L'expérience vécue que vous me proposez n'atteint que ma tendance à me conduire en homme, à respecter ma dignité, à me développer. Pourquoi à ce propos parler de foi en Dieu, d'affirmation libre parce que je puis faire le mal ? La foi ne peut avoir pour objet une expérience vécue, elle admet *une vérité sur l'autorité d'autrui, honorant ainsi la personne à laquelle elle se fie*. Aucun acte de ce genre dans ce que vous appelez la foi en Dieu.

J'affirme la personnalité divine, me répond M. Le Roy. On a d'habitude le tort de ne point dire en quoi elle consiste. Aucun des éléments qui composent le concept positif de personnalité ne convient tel quel à Dieu. Il importe donc de préciser dans quel sens Dieu est *personnel*. Or cela signifie que Dieu est pour nous une source de devoirs, que nous devons Le regarder comme un sujet de droits. Nous ne pourrions trouver en Lui le fondement de notre existence personnelle si nous Le pensions sous une forme étrangère à la personnalité, comme une catégorie logique, un principe abstrait, une force cosmique diffuse. Affirmer la personnalité divine, c'est donc dire que Dieu n'est pas impersonnel, nous comporter à son égard comme à l'égard d'une personne et chercher en Lui notre personnalité.

Ces déclarations ne paraissent-elles pas suffisantes ? Dieu étant cause de ma personnalité, source de mon existence, possède *éminemment* la personnalité ; il y a en Lui un réel fondement à être appelé *personne*. Ma nature m'entraîne vers les biens supérieurs, j'ai beau vouloir résister, je ne le puis. Je sens que je m'avilis en n'obéissant point. N'est-ce pas là affirmer que je dois me rendre à son appel, à ses sollicitations comme on se range à la volonté d'un supérieur ? Cette tendance divine, pourquoi ne pourrais-je donc l'appeler un Dieu ? Au fond ces mots, la Nature, le Devoir, ne sont que différentes dénominations du Dieu traditionnel.

— Je le sais, M. le Roy sauve *en paroles* la personnalité de Dieu et sa transcendance par rapport à l'homme, il ne la sauve pas *en fait*. S'il affirme que je dois me comporter par rapport à Dieu comme à l'égard d'une personne, il ne justifie en rien cette pratique.

Devons-nous dire que Dieu est immanent ou transcendant ? se demande-t-il. L'un et l'autre. Dieu nous est plus *intérieur* que nous-mêmes, étant à notre égard inspiration vivifiante. Parce qu'*inspiration*, Il nous sollicite au dedans à *nous dépasser toujours ;* Il nous « transcende » et ce

que je dis de nous, il faut le dire de l'ensemble du monde pour la même raison. Dieu est un appel de transcendance, une exigence de réalisation indéfiniment progressive qui déborde toute réalité faite. D'un point de vue statique, c'est une fausseté de parler de Dieu immanent ou transcendant... Si nous déclarons Dieu *immanent*, nous considérons ce qui est devenu de Lui en nous et dans le monde, mais il reste toujours un infini à devenir qui sera création proprement dite, non simple développement. De ce point de vue Dieu apparaît transcendant, et c'est comme tel que nous devons L'envisager dans nos rapports avec Lui.

— Une transcendance de ce genre, en réalité, n'est pas une transcendance Cela revient à dire avec Renan que *Dieu n'est pas encore*, qu'*Il se fait*, ou avec Bergson que *Dieu n'a rien de tout fait*, qu'Il est en Lui-même une continuité de jaillissement [1]). Dieu est la seule réalité qui pénètre tout, qui crée tout et retombe en Matière et Raison. C'est professer en fait un *monisme évolutionniste* dans lequel la perfection consiste à croître, à se développer, à réaliser sans fin un idéal immanent, dont l'être porte en soi l'ondoyante Pensée.

Au demeurant, si d'après le dogme de l'idéalisme la Pensée ne peut atteindre qu'elle-même dans son devenir (intuition philosophique véritable) ou dans ses produits cristallisés, Raison et Matière (connaissance vulgaire et de moindre valeur), l'on ne peut affirmer, sinon en paroles, la transcendance de Dieu par rapport au monde et à nous-mêmes. Par définition même l'idéaliste est enfermé dans le monisme de la Pensée. Il y a un évident abus de langage à désigner de cette appellation « transcendant » ce qui sera d'un être, par rapport à ce qui fut de lui. Il n'y a sous cette formule trompeuse qu'un immanent futur, *ce qui sera plus tard de l'unique Pensée-Action*.

[1]) Cfr. *L'Evolution créatrice*, p. 270 et passim.

Nous nous comportons à l'égard de Dieu comme à l'égard d'une personne, dit M. Le Roy [1]).

La Philosophie nouvelle ne peut en aucune manière justifier une semblable attitude. Dieu ne peut pas dans ce système être conçu comme *une personne distincte de nous* ; recourir à cet expédient pratique, c'est tomber dans un naïf anthropomorphisme, prendre une pure métaphore pour la réalité.

M. Le Roy écrit bien que, source de notre personnalité, Dieu doit posséder en Lui-même de quoi justifier l'appellation de *personne* ; que c'est la définition de l'Ecole *rationalis naturae individua substantia* qui implique un anthropomorphisme inacceptable, puisque la Perfection, l'Infinité, paraissent difficilement conciliables avec l'idée d'un être en quelque sorte individuel. Il n'y a pas, en réalité, des personnes qui seraient créées et une Personne qui crée. *Substantia* appliqué à Dieu pourrait s'entendre à la rigueur du primat de l'exigence morale ; mais *individua* ne peut avoir qu'un sens négatif. Pourquoi alors la personnalité n'est-elle pas exclue comme l'impersonnalité abstraite ? Attribuer à Dieu un *modus excellentior possidendi perfectionem*, c'est se contenter de cette remarque purement verbale que Dieu peut être personnel sans l'être à la façon de l'homme, seul type de personnalité qui pourtant nous soit connu [2]).

— Il est vrai que nous n'avons pas de notion *positivement caractéristique* de la personnalité divine. L'idée négative et analogique que nous nous en formons, suffit cependant pour que nous sachions que Dieu ne peut être conçu à la façon d'un principe abstrait et universel. Il est et doit être principe *extrinsèque* et non immanent de l'existence concrète, incommunicable que nous possédons et qui fait

[1]) Cfr R. mét. et mor., mars 1907, p 168.
[2]) Cfr. R. mét. et mor., mars 1907, pp. 164 et 165 ; juillet 1907, pp. 499 et 500 ; et Billot, *De Deo uno et trino* (Ed. IVa de prop. fide, 1903, Roma), pp. 424 et sqq., surtout pp. 445 et 431.

de chacun de nous une personne. Il doit éminemment vérifier la perfection de la personnalité humaine. Le caractère d'être personnel n'est pas une perfection mixte, son contenu n'enveloppe par soi aucune imperfection telle que le caractère d'être abstrait. Analogiquement donc mais d'une façon propre, Dieu doit être appelé une personne. Il est substance, puisqu'Il est par soi, nécessaire, absolu. Il est intelligent, puisque source transcendante de notre intelligence. Il est individuel dans ce sens négatif qu'Il est distinct du devenir et par conséquent du monde. C'est une vraie personne distincte de nous, parce qu'il y a « *des choses créées et une chose qui crée* ». La raison ne peut remonter par delà la transcendance divine, mais la foi nous enseigne qu'*en elle-même* l'essence divine vérifie deux relations qui par leur opposition réciproque constituent trois Personnes divines entre elles réellement distinctes [1]). La notion philosophique de la personnalité en Dieu n'était donc que vague et provisoire sans pour cela être fausse.

Que Dieu soit distinct du devenir, nous l'avons montré déjà ; *comment* Il peut, sans changer en Lui-même, faire qu'il y ait en dehors de Lui des êtres existants, participations de son essence sans en être des parties, c'est pour nous un mystère puisque nous ne pouvons connaître Dieu en Lui-même, mais seulement par rapport au monde. Dieu est intimement présent à ses créatures et, dans un vrai sens, plus présent en nous que nous-mêmes, puisqu'Il est tout l'Être et que nous sommes des participations de son Être suprême. Il n'est pourtant en nous qu'en tant que *nous posant en dehors de Lui*. Qu'on le remarque bien du reste, l'analogie qui fait que j'appelle Dieu *personnel* n'est pas seulement celle que M. Le Roy reconnait entre *ma façon de me comporter envers une personne humaine et celle de me comporter envers Dieu*. Elle est plus profonde. Il faut la placer aussi entre ce qui fonde ma manière d'agir

[1]) Cfr. *Concilium Florent.* Denz, 598.

à l'égard d'un homme, et ce qui en Dieu fonde ma manière d'agir envers Lui. M. Le Roy ne peut le nier que parce que, d'après lui, même corrigés par le procédé de négation et de transcendance, nos concepts — celui de personnalité en particulier — ne sont pas suffisamment caractéristiques de Dieu. Le terme de l'opération divine, en d'autres mots, ne pourrait *d'aucune façon me renseigner sur son principe* [1]).

« Quoi qu'il en soit de toutes les considérations antérieures, dit encore M. Le Roy, un fait brutal s'impose contre lequel ne peuvent rien les plus éloquentes protestations. Les preuves classiques sont actuellement sans effet sur la foule comme sur les philosophes. Ni le psychologue, ni l'historien ne peuvent assigner comme source de croyance une argumentation. Ils n'y découvrent même pas une vérification d'après coup ayant eu une réelle influence. Les arguments des philosophes ne sont pas générateurs de foi, ce sont plutôt des véhicules, des symboles d'une foi préexistante qui cherche à se penser en fonction d'un système. Ils éprouvent ce système, ils ne prouvent pas Dieu... Je ne voudrais en aucune façon paraitre lier le sort de la foi en Dieu au jugement que l'on porte sur ma philosophie. Je me borne à dire que la direction d'ensemble en est sûre, à savoir la tendance à définir la matière en fonction de l'esprit... La foi en Dieu n'est pas le monopole d'une élite intellectuelle. La foule des simples ne peut pas demeurer condamnée à se satisfaire de démonstrations illusoires. Une vraie preuve de Dieu répondant à une véritable réalité religieuse doit être accessible à tous dans sa pleine force ; elle ne doit pas appartenir à l'ordre de la spéculation savante. Or les preuves traditionnelles ont le tort de vouloir être des démonstrations. Elles traduisent une intuition dans le

[1]) Cfr. notre 1er article, R. Néo-Scolastique, novembre 1907, pp. 470 et sqq. — Cfr. etiam : R. Thomiste, novembre 1907 : P. Garrigou-Lagrange, *Le Panthéisme de la « Philosophie Nouvelle »*, *passim*.

langage d'un système et d'une époque. Il faut les revivre, les replacer dans leur milieu expérimental, leur faire prendre contact avec la vérité religieuse concrète et pratique. A travers des symboles très imparfaits, l'on peut saisir une intuition morale très haute. A supposer une égale bonne volonté, un égal amour, un égal courage, il n'y a d'un homme à l'autre de différence que dans l'exactitude à traduire en concepts les enseignements de l'action vécue, dans la faculté d'analyse et non dans celle d'intuition » [1]).

— La toute première condition d'une preuve de l'existence de Dieu est de nous conduire à affirmer quelque chose qui mérite et justifie cette appellation. Or, nous l'avons dit déjà, le Dieu de la Philosophie nouvelle n'est pas le Dieu véritable. Esprit de notre esprit, tendance intime à nous dépasser sans cesse, principe immanent à tout ce qui est, ce Dieu est la réalité même de la Pensée-Action, d'un devenir absolu et sans lois, se déployant sans cesse en vertu d'un vœu immanent de son être. Ce Dieu vibre au fond de tout ce qui est, nous Lui appartenons, nous vivons de Lui et nous sommes Lui-même par la racine de notre réalité

L'expérience vécue de Dieu force celui-ci à être par quelque côté identifié avec le sensible et le rationnel. Le Dieu moral en nous n'est que l'affirmation des principes absolus de dignité et de justice : ce Dieu, c'est nous-mêmes en tant que, par la poussée de nos facultés proprement humaines, nous tendons irrésistiblement vers le Vrai et le Bien. Notre fin ne nous apparait pas alors là où elle est en réalité, je veux dire dans la contemplation et l'amour de l'Être suprême, explication dernière *mais transcendante* de l'ordre universel. Dans son plein épanouissement, la tendance proprement humaine de notre être, le *Dieu moral* de la Philosophie nouvelle devrait de lui-même nous con-

[1]) Cfr. R. mét. et mor., juillet 1907, pp. 471 et sqq.

duire à affirmer et à honorer le Dieu véritable dont nous sommes les effets et qui n'est point nous-mêmes.

Le moyen d'arriver à Lui doit être accessible à tous sans doute, la savante spéculation n'est nullement requise pour en affirmer l'existence. Ce n'est point, d'autre part, par une expérience vécue qu'on L'atteint mais *par un argument que spontanément notre nature formule* devant le spectacle du monde La montre prouve un horloger, l'édifice un architecte et l'œuvre grandiose du Κοσμος s'expliquerait sans un ordonnateur ? Borné, limité, changeant, le monde ne se suffit pas, il postule un Auteur. Inconstant dans ses actes, l'homme n'est pas au sommet de l'ordre ; produit lui-même, il doit finalement s'expliquer par quelqu'un qui *doive* être, qui soit l'*Auteur* du monde, le Gardien de cette loi morale, dont l'homme porte au cœur l'indéfectible empreinte.

Il y a là au fond un *raisonnement implicite* qui se formule si naturellement qu'il nous apparaît comme quelque chose d'inné. Réflexivement le philosophe doit établir le bien fondé de cette affirmation spontanée d'un Être supérieur à l'homme ; c'est à ce stade seulement qu'il se trouve des athées reconnaissant à la matière, à la raison imparfaite ce caractère d'absolu, de nécessaire, de parfait que spontanément l'on attribue à un Être distinct du monde. Et puis en fait les hommes n'ont-ils pas le secours de la Révélation, de l'Eglise, les miracles, les prophéties, interventions spéciales de Dieu dans son œuvre ?

Sans doute l'existence de Dieu est une vérité pratique imposant des devoirs, demandant des sacrifices. Contre elle s'accumulent tous les sophismes des passions et de l'orgueil. Pour les dépasser, pour voir clair il faut le courage de la vérité, la liberté, l'indépendance du cœur ; mais ce n'est là que préparation indirecte ; le seul motif d'affirmer Dieu, c'est l'évidence objective du principe de causalité nous faisant recourir pour expliquer le devenir cosmique à un Immobile, à un Acte pur ; nous montrant que si on ne le

rattache à un principe transcendant, le mouvement est en lui-même une véritable contradiction.

Même si la pensée ne pouvait directement atteindre qu'elle-même, s'il n'y avait que la pensée comme le pose l'idéalisme, *indirectement* encore celle-ci devrait affirmer Dieu *pensée subsistante et extrinsèque à notre propre pensée*.

* * *

Résumons-nous et concluons.

Comme la philosophie de l'être, la philosophie qui admet pour réalité fondamentale le devenir, constitue un système logique, harmonieux. Dans cette Philosophie nouvelle, l'on ne peut parler d'une preuve de l'existence de Dieu tirée du monde physique, de *sa constitution*, de son origine ; il faut avoir égard à *l'aspiration morale* qui le travaille, à la convergence, à l'orientation, à la direction du devenir fondamental [1]).

Le *mouvement* (1er argument thomiste) se pose par lui-même comme être nécessaire, absolu. Une *première cause* (2e argument thomiste) n'est requise que relativement à un morcelage trompeur, fruit de la Pensée-discours qui, pour les besoins de la pratique, dénature la réalité fondamentale. Les choses ne sont *contingentes* (3e argument thomiste), *limitées* (4e argument thomiste) que dans la mesure où artificiellement on les abstrait du Tout sous-jacent aux phénomènes et Devenir absolu. Enfin l'*ordre* n'existe (5e argument thomiste) qu'en tant que nous le constituons par la raison pratique ou que la nature matérielle réalise une diminution, une décroissance de l'unité totale.

Bien interprétés, les arguments d'ordre moral montrent précisément dans l'orientation du devenir, dans la tendance à se dépasser sans cesse, le primat du moral ; ils sont l'affirmation du divin immanent.

[1]) Cfr. R. mét. et mor., juillet 1907, p. 477.

L'argument tiré des conditions *a priori* de la pensée fait voir, s'il est sagement compris, que la notion première, l'idée qui est affirmativité pure et réelle puisque résistant à toute critique et indéfiniment féconde, c'est la Pensée-Action. Celle-ci se crée, se pose sans fin devant elle-même, retombant et se figeant en matière et en pensée-discours auxquelles il ne faut reconnaître qu'une réalité inférieure et secondaire.

La connaissance intégrale est une grande synthèse dont deux aspects, deux moments, deux termes sont le sujet et l'objet. Dans la Pensée parfaite, l'être et l'idée, l'actuel et le possible, l'essence et l'existence ne font qu'un. Il n'y a de distinction qu'entre la réalité intégrale et ses parties, et puis entre ces parties elles-mêmes qui sont des réalités secondaires. Pour l'homme limité dans son individualité, passif dans ses opérations, ne pouvant adéquatement unifier la Pensée profonde, il y a le concept d'irréel, d'élément non ramené à l'intégrité de la pensée. Dieu, réalité véritable et immanente, se connait adéquatement dans son devenir fondamental. La perfection de l'homme est de se déifier de plus en plus, de réaliser sans cesse Dieu en lui-même en orientant son devenir vers le moral et le progrès spirituel. Du chef de cette réalisation successive en nous et par nous, Dieu mérite d'être appelé transcendant et de vérifier ainsi dans un certain sens la dénomination de *personne*.

La Philosophie nouvelle, on le voit, est un édifice harmonieux, offrant un imposant ensemble. Une seule chose lui manque, mais elle est fondamentale : c'est une base solide.

Le devenir, en effet, ne peut être le fond de l'être que si l'on nie la portée des principes d'identité et de causalité. Ce sont ces mêmes principes qui font la force, la fécondité inexhaustible de la philosophie de l'être. Considéré à tous ces points de vue, essence, existence, causalité, limitation, ordonnance relative, l'être qui nous entoure est contingent. Il ne se pose pas par lui-même, puisqu'il commence à être

ou est susceptible de changement. Il postule un Être nécessaire, transcendant, immobile dans la possession de sa Toute-Perfection. Le principe de l'évolution ne peut être intrinsèque à cette évolution même ; au delà du mouvement il faut un Immuable sans mélange aucun de devenir, un Être qui soit son Être et dont le poète a pu dire :

« Il est, il est, il est, il est éperdûment. »

Cet Être est sa pensée subsistante, elle se suffit. En posant en dehors de Lui des participations de son Être, en répandant avec largesse l'intelligence et la vie, Il ne peut s'apauvrir ni se diminuer. Il connait tout en Lui-même, Il ne puise rien en dehors de Lui. Il est la véritable Pensée-Action, parce qu'Il est en dehors du devenir. Il se définit : *Ego sum qui sum.*

NICOLAS BALTHASAR.

Faute de place, nous remettons au prochain numéro un article de M. Nys sur l'homogénéité du mixte, en réponse à M. Gredt.

(N. D. L. R.)

Mélanges et Documents.

I.

Systematische Philosophie *).

Nous avons déjà signalé la publication monumentale qu'éditent MM. Teubner sous le titre *Die Kultur der Gegenwart*. La puissance de l'Allemagne moderne se révèle, tangible, dans cette œuvre immense à laquelle collaborent ses plus illustres représentants. Mais en même temps s'y révèlent aussi certains de ses défauts, à commencer par le goût intempérant du « kolossal », pour finir par l'outrecuidante audace de certaines tendances négatives. La place accordée, dans la section « *Christliche Religion* », à des représentants des deux orthodoxies, catholique et protestante, n'empêche pas que la portée de leur exposé soit sapée d'avance par la critique de MM. Jülicher et Harnack.

Sa Majesté Guillaume II, à qui la collection est dédiée, y trouvera-t-Elle l'expression de l'idéal chrétien qui guide son action impériale? On peut en douter. Et que cette Allemagne hautaine, sceptique et affairée, est loin de la rêveuse et douce Germanie, croyante et « gemüthlich » que révèle toujours le terroir bavarois ou rhénan !

Le volume consacré à la philosophie n'est certes pas de nature à lever cette impression de progressive dissolution. Il y a même

*) Die Kultur der Gegenwart, herausgegeben von Paul Hinneberg. — Des Gesamtwerkes Teil I, Abteilung VI : *Systematische Philosophie*, 1 vol., 432 pp. Berlin und Leipzig. Druck und Verlag von B. G. Teubner.

L'ouvrage renferme les articles suivants :

I. Allgemeines : W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*.

II. Die einzelnen Teilgebiete : A. Riehl, *Logik und Erkenntnistheorie*. — W. Wundt, *Metaphysik*. — W. Ostwald, *Naturphilosophie*. — H. Ebbinghaus, *Psychologie*. — R. Eucken, *Philosophie der Geschichte*. — F. Paulsen, *Ethik*. — W. Münch, *Pädagogik*. — Th. Lipps, *Aesthetik*.

III. *Die Zukunftsaufgaben der Philosophie*, von F. Paulsen.

Dans le plan d'ensemble de la publication la Ire Partie, section V, est consacrée à une *Allgemeine Geschichte der Philosophie*.

rattache à un prinoipe transcendant, le mouvement est en lui-même une véritable contradiction.

Même si la pensée ne pouvait directement atteindre qu'elle-même, s'il n'y avait que la pensée comme le pose l'idéalisme, *indirectement* encore celle-ci devrait affirmer Dieu *pensée subsistante et extrinsèque à notre propre pensée.*

* * *

Résumons-nous et concluons.

Comme la philosophie de l'être, la philosophie qui admet pour réalité fondamentale le devenir, constitue un système logique, harmonieux. Dans cette Philosophie nouvelle, l'on ne peut parler d'une preuve de l'existence de Dieu tirée du monde physique, de *sa constitution*, de son origine ; il faut avoir égard à *l'aspiration morale* qui le travaille, à la convergence, à l'orientation, à la direction du devenir fondamental [1]).

Le *mouvement* (1er argument thomiste) se pose par lui-même comme être nécessaire, absolu. Une *première cause* (2e argument thomiste) n'est requise que relativement à un morcelage trompeur, fruit de la Pensée-discours qui, pour les besoins de la pratique, dénature la réalité fondamentale. Les choses ne sont *contingentes* (3e argument thomiste), *limitées* (4e argument thomiste) que dans la mesure où artificiellement on les abstrait du Tout sous-jacent aux phénomènes et Devenir absolu. Enfin l'*ordre* n'existe (5e argument thomiste) qu'en tant que nous le constituons par la raison pratique ou que la nature matérielle réalise une diminution, une décroissance de l'unité totale.

Bien interprétés, les arguments d'ordre moral montrent précisément dans l'orientation du devenir, dans la tendance à se dépasser sans cesse, le primat du moral ; ils sont l'affirmation du divin immanent.

[1]) Cfr. R. mét. et mor., juillet 1907, p. 477.

· L'argument tiré des conditions *a priori* de la pensée fait voir, s'il est sagement compris, que la notion première, l'idée qui est affirmativité pure et réelle puisque résistant à toute critique et indéfiniment féconde, c'est la Pensée-Action. Celle-ci se crée, se pose sans fin devant elle-même, retombant et se figeant en matière et en pensée-discours auxquelles il ne faut reconnaître qu'une réalité inférieure et secondaire.

La connaissance intégrale est une grande synthèse dont deux aspects, deux moments, deux termes sont le sujet et l'objet. Dans la Pensée parfaite, l'être et l'idée, l'actuel et le possible, l'essence et l'existence ne font qu'un. Il n'y a de distinction qu'entre la réalité intégrale et ses parties, et puis entre ces parties elles-mêmes qui sont des réalités secondaires. Pour l'homme limité dans son individualité, passif dans ses opérations, ne pouvant adéquatement unifier la Pensée profonde, il y a le concept d'irréel, d'élément non ramené à l'intégrité de la pensée. Dieu, réalité véritable et immanente, se connaît adéquatement dans son devenir fondamental. La perfection de l'homme est de se déifier de plus en plus, de réaliser sans cesse Dieu en lui-même en orientant son devenir vers le moral et le progrès spirituel. Du chef de cette réalisation successive en nous et par nous, Dieu mérite d'être appelé transcendant et de vérifier ainsi dans un certain sens la dénomination de *personne*.

La Philosophie nouvelle, on le voit, est un édifice harmonieux, offrant un imposant ensemble. Une seule chose lui manque, mais elle est fondamentale : c'est une base solide.

Le devenir, en effet, ne peut être le fond de l'être que si l'on nie la portée des principes d'identité et de causalité. Ce sont ces mêmes principes qui font la force, la fécondité inexhaustible de la philosophie de l'être. Considéré à tous ces points de vue, essence, existence, causalité, limitation, ordonnance relative, l'être qui nous entoure est contingent. Il ne se pose pas par lui-même, puisqu'il commence à être

ou est susceptible de changement. Il postule un Être nécessaire, transcendant, immobile dans la possession de sa Toute-Perfection. Le principe de l'évolution ne peut être intrinsèque à cette évolution même ; au delà du mouvement il faut un Immuable sans mélange aucun de devenir, un Être qui soit son Être et dont le poète a pu dire :

« Il est, il est, il est, il est éperdûment. »

Cet Être est sa pensée subsistante, elle se suffit. En posant en dehors de Lui des participations de son Être, en répandant avec largesse l'intelligence et la vie, Il ne peut s'apauvrir ni se diminuer. Il connaît tout en Lui-même, Il ne puise rien en dehors de Lui. Il est la véritable Pensée-Action, parce qu'Il est en dehors du devenir. Il se définit : *Ego sum qui sum.*

NICOLAS BALTHASAR.

Faute de place, nous remettons au prochain numéro un article de M. Nys sur l'homogénéité du mixte, en réponse à M. Gredt.

(N. D. L. R.)

Mélanges et Documents.

I.

Systematische Philosophie *).

Nous avons déjà signalé la publication monumentale qu'éditent MM. Teubner sous le titre *Die Kultur der Gegenwart.* La puissance de l'Allemagne moderne se révèle, tangible, dans cette œuvre immense à laquelle collaborent ses plus illustres représentants. Mais en même temps s'y révèlent aussi certains de ses défauts, à commencer par le goût intempérant du « kolossal », pour finir par l'outrecuidante audace de certaines tendances négatives. La place accordée, dans la section « *Christliche Religion* », à des représentants des deux orthodoxies, catholique et protestante, n'empêche pas que la portée de leur exposé soit sapée d'avance par la critique de MM. Jülicher et Harnack.

Sa Majesté Guillaume II, à qui la collection est dédiée, y trouvera-t-Elle l'expression de l'idéal chrétien qui guide son action impériale? On peut en douter. Et que cette Allemagne hautaine, sceptique et affairée, est loin de la rêveuse et douce Germanie, croyante et « gemüthlich » que révèle toujours le terroir bavarois ou rhénan !

Le volume consacré à la philosophie n'est certes pas de nature à lever cette impression de progressive dissolution. Il y a même

*) Die Kultur der Gegenwart, herausgegeben von Paul Hinneberg. — Des Gesamtwerkes Teil I, Abteilung VI : *Systematische Philosophie*, 1 vol., 432 pp. Berlin und Leipzig. Druck und Verlag von B. G. Teubner.

L'ouvrage renferme les articles suivants :

I. Allgemeines : W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie.*

II. Die einzelnen Teilgebiete : A. Riehl, *Logik und Erkenntnistheorie.* — W. Wundt, *Metaphysik.* — W. Ostwald, *Naturphilosophie.* — H. Ebbinghaus, *Psychologie.* — R. Eucken, *Philosophie der Geschichte.* — F. Paulsen, *Ethik.* — W. Münch, *Pädagogik.* — Th. Lipps, *Aesthetik.*

III. *Die Zukunftsaufgaben der Philosophie*, von F. Paulsen.

Dans le plan d'ensemble de la publication la Ire Partie, section V, est consacrée à une *Allgemeine Geschichte der Philosophie.*

une déconcertante ironie dans les promesses de systématisation qu'affiche le titre. Non, cette construction philosophique ne rappelle pas la calme synthèse thomiste, l'harmonieuse cathédrale dont le faîte porte la croix. Son élan vers l'au-delà est brisé par le doute, ses assises chancellent sur un sol désaffermi. Mais néanmoins c'est avec un sentiment d'espoir que l'on clôt le volume, de ferme espoir dans l'évolution finale de la pensée moderne. A coup sûr, elle n'est pas encore sur le chemin de Damas, mais après tant de crises elle est aujourd'hui bien mieux orientée vers l'idéal qu'à l'heure où triomphait le positivisme matérialiste.

Nous ne pouvons nous appesantir sur les diverses études qui constituent le volume. A part la première, une étude historique et socio-psychologique sur l'être de la philosophie, où M. Dilthey nous a laissé une impression plutôt chaotique, toutes sont de clairs et frappants résumés. Un aperçu des grandes directions historiques, un état général des questions, quelques thèses fondamentales, originales mais nettes et suggestives, tel est le bilan de chacune.

Signalons dans le chapitre de logique dû à la plume de M. Riehl, un éloge de la logique d'Aristote, éternelle comme la géométrie d'Euclide, et une énergique revendication du caractère objectif de la logique, contre les tendances psychologistes contemporaines. Nous ne voyons pas pourquoi il faille opposer la logique inductive à l'ancienne logique ; par contre, la thèse qui la rattache à Galilée plutôt qu'à Bacon est intéressante.

M. Wundt offre une classification suggestive des formes successives de la métaphysique : poétique, dialectique, critique, — trois, ni plus ni moins. Elles ne font que se répéter. Aujourd'hui la métaphysique a émigré de la philosophie dans les sciences particulières et on l'y retrouve à ses trois stades. Avec M. Haeckel elle est poétique, c'est le secret de sa popularité : au fond, une philosophie toute primitive et dont le meilleur analogue serait à chercher dans le voisinage de la première école ionienne. M. Wundt tient à nous dire que son jugement veut être tout objectif à l'égard de cette œuvre « qui l'emporte à coup sûr par le nombre et la taille des éditions ». La dialectique est représentée par le dynamisme de M. Ostwald ; la critique, par M. Mach. M. Mach est un Kant retourné. Au lieu des concepts *a priori*, il s'attache en effet à la pure expérience. Il est d'ailleurs amené à remplacer les concepts par le principe de « l'économie de la pensée » qui est beaucoup moins précis et plus fantaisiste.

La psychologie de M. Ebbinghaus fournira à qui veut un tableau

d'ensemble des recherches de l'observation psychique, une excellente introduction.

L'esthétique de M. Lipps précise de façon heureuse les facteurs du sentiment du beau : le facteur objectif, une diversité plus ou moins parfaitement unifiée et formée d'éléments proportionnés ; le facteur subjectif ou l' « Einfühlung » par laquelle nous nous sentons nous-mêmes dans l'objet. Le sentiment esthétique résulte de l'accord de cette « Einfühlung » avec l'ensemble de nos états psychiques.

Une double impression se dégage de l'ensemble de l'ouvrage : à la condamnation définitive du matérialisme elle associe un renouveau, timide encore mais plein d'avenir, de l'esprit métaphysique. Dès les premières pages, M. Dilthey signale la nécessité inéluctable d'une recherche dépassant les bornes des sciences particulières pour les fonder, les justifier, les envelopper, pour répondre à l'incoercible besoin d'une dernière réflexion sur l'être, la valeur, la fin des choses.

Puis M. Riehl affirme, à la suite de Kant, la part essentielle de l'esprit dans la connaissance, et l'indéniable objectivité des principes généraux ; la « pure expérience », dernier succédané des formules positivistes, est, à son avis, — souveraine ironie — la plus abstraite des conceptions. M. Wundt rompt à son tour une lance en faveur de la métaphysique : toutes les sciences conduisent aux questions métaphysiques, « jetez-les dehors par une porte, elles reviennent par une autre ». Sans discuter le bon goût de la métaphore, nous la trouverons expressive. Dès lors, il ne s'agit pas de demander si une métaphysique est possible ; puisqu'elle est nécessaire, il faut bien qu'elle soit possible. Sans doute, elle ne peut plus être aujourd'hui une construction indépendante dans sa souveraine fantaisie, il faut qu'elle prenne pied sur le terrain des sciences positives, que là elle voie surgir les problèmes dont elle poursuivra, sinon la solution adéquate, du moins la meilleure approximation. Qu'elle se garde, dit M. Wundt, de deux erreurs : la première consiste à croire que la métaphysique atteint derrière le monde des faits une réalité plus haute, plus réelle, devant laquelle les phénomènes se réduisent à une simple apparence ; la métaphysique ne nous fait pas supprimer la réalité, elle la fait seulement mieux comprendre. La seconde erreur est de croire que les concepts métaphysiques peuvent se prêter à une déduction comme on en fait en physique mathématique, où l'on redescend des notions générales au détail des faits particuliers. Jamais la métaphysique ne suppléera les sciences spéciales dans leurs domaines, où elle n'apporterait

que d'inutiles généralités, mais jamais non plus celles-ci ne pourront la suppléer dans son domaine à elle, où chacune forcément transporterait des conceptions trop « einseitig » pour expliquer l'ensemble des choses. Autant cette seconde remarque trace bien le rôle respectif des sciences et de la métaphysique, autant la première s'arrête à un point de vue qui ne saurait être dernier.

M. Wundt n'a voulu qu'esquisser les caractères généraux de ce qui serait une métaphysique. Quant à la réalisation de l'œuvre, il nous renvoie à son *System der Philosophie.*

Dans les domaines spéciaux, des courants antimatérialistes s'affirment partout : c'est, dans la philosophie de la nature, le dynamisme avec M. Ostwald ; dans la psychologie, avec M. Ebbinghaus, le parallélisme psycho-physique ; dans la philosophie de l'histoire, avec M. Eucken, un idéalisme de nature particulière où la vie spirituelle apparaît comme une réalité nouvelle vers laquelle marche l'effort de l'humanité ; une idée analogue couronne la morale de M. Paulsen.

Et le même M. Paulsen termine l'ouvrage par une fanfare sur l'avenir de la philosophie, lequel apparaît des plus brillants. Définitivement on doit aujourd'hui reconnaître l'insuffisance des sciences particulières ; à part « le grand métaphysicien malgré lui d'Iéna » plus personne ne croit que le darwinisme résolve tous les problèmes de la vie, et de même en est-il dans tous les domaines. Et M. Paulsen proclame à son tour la banqueroute de la science. En tant qu'elle voulait suffire à nous donner une conception de l'univers, une *Weltanschauung,* la science positive a fait faillite. Il faut une philosophie pour donner la théorie de la science, il en faut une encore pour expliquer l'unité dernière de ce monde qui fait l'objet de la science, une aussi pour établir les bases d'une théorie des valeurs. Le rapport de la philosophie avec les sciences particulières apparaît à M. Paulsen comme celui d'un chef d'orchestre avec les divers instrumentistes qu'il dirige. Nous passerons sur cette comparaison dans laquelle M. Paulsen découvre de lumineuses profondeurs. Quelle est la philosophie qui, d'après lui, a devant elle l'avenir ? C'est l'idéalisme objectif. M. Paulsen veut se rattacher à la résurrection kantienne du troisième tiers du XIXe siècle, mais, — et en cela il n'a point tort, — il pense que dans l'œuvre et l'esprit de Kant l'essentiel est bien moins la partie négative, destructive, de la critique, que sa partie positive et constructive. A la vérité, Kant n'était pas si hostile qu'il pourrait le paraître à la métaphysique de Platon et de Leibniz : il n'a exclu qu'une certaine manière de l'établir, par déduction *a priori*, ou par les arguments physico-théologiques.

L'argumentation kantienne à partir des postulats moraux paraît cependant à M. Paulsen pouvoir être précédée d'une argumentation d'ordre théorique. Kant s'est incontestablement trompé en cherchant une phénoménalité dans la vie intérieure consciente ; la conscience nous met en contact immédiat avec la réalité psychique, pas avec toute cette réalité, mais avec ce qui nous en apparaît. Aucune déformation n'est ici possible. Dès lors, nous voilà orientés vers une conception métaphysique d'après laquelle toute réalité sera du même type que celle qui nous apparaît dans la conscience. Cette argumentation analogique part d'une base expérimentale, à la fois en nous-mêmes et dans le monde de l'observation externe. La méthode de la métaphysique sera inductive. Malgré l'engouement archéologique dont paraît bénéficier Hégel, depuis qu'il est définitivement entré dans l'histoire, la méthode dialectique ne revivra point. Il faut d'ailleurs s'entendre sur le sens de cette « induction ». Comme chez Kant, le monde physique forme un cycle fermé où la causalité déterministe règne en souveraine ; toute irruption de la métaphysique dans ce domaine, à la faveur des obscurités qui peuvent subsister dans l'interprétation scientifique des phénomènes, est condamnée d'avance. Le vitalisme ne vaut pas mieux que l'*horror vacui* ou la *vis dormitiva*. La métaphysique doit survenir en dehors et au delà de l'explication « physique » immanente à l'univers phénoménal, et prendre celui-ci tout entier pour thème à expliquer. Cette explication ne se présentera plus avec la naïve conviction de l'antique dogmatisme, mais pourquoi ne s'offrirait-elle pas comme un système d'idées raisonnables *(vernünftige Gedanken)* sur le monde ?

Un anthropomorphisme, telle est la caractéristique générale de l'explication métaphysique. Mais comment se précisera-t-elle ? Comment rendra-t-elle compte de l'unité de l'univers ? La solution qui a les préférences de M. Paulsen est un monothéisme panthéistique. L'unité du monde ne permet pas de s'arrêter à un pluralisme : il faut cependant reconnaître une indépendance relative aux éléments du réel. Quant à la nature dernière du Tout, est-il personnel et conscient ? Il faudrait le dire plutôt surpersonnel et surconscient. Et quelle est sa relation avec les éléments individuels ? Peut-être celle d'un organisme supérieur à ses parties.

Mais, à vrai dire, ces indications ne pourront jamais dépasser la vraisemblance. On ne peut leur demander davantage. La foi religieuse viendra les compléter. Aucune considération scientifique ne pourrait établir le caractère moral de la Réalité dernière. Mais nous pouvons croire à ce caractère, et en acquérir une certitude pratique. La science positive paraît exclure la foi, la philosophie

joue ici un rôle médiateur et permet de lui indiquer sa place dans l'organisation totale de la pensée.

Quelle que soit leur élévation, on reconnaîtra que ces considérations n'atteignent pas une cohérence parfaite. Combien elles restent inférieures à la solide synthèse scolastique ! Mais lui seraient-elles vraiment si opposées? M. Paulsen répète un cliché bien vieux et qui lui a souvent servi : le semi-rationalisme de la pensée catholique basé sur une impossible identification de la foi avec la philosophie, la vraie philosophie religieuse impliquée par le protestantisme et exprimée par Kant. Quoi qu'il en pense, l'aboutissement logique du mouvement de la pensée contemporaine est dans la philosophie traditionnelle. Le retour à la métaphysique est une première étape, les autres suivront. L'idéalisme appelle d'inévitables réserves, il faudra le corriger dans une double direction, en le rattachant mieux à l'expérience, en éliminant les contradictions du monisme. Lorsque ces corrections seront faites, nous serons plus près de nous entendre qu'il ne paraît à première vue : l'aristotélisme repensé par le moyen âge chrétien, retrempé au feu de la critique contemporaine, a pour lui l'avenir de la philosophie.

M. Paulsen termine par quelques remarques sur le tempérament philosophique fait à la fois de science adéquate et patiente, d'imagination synthétique, de large et noble vouloir. Il y joint de justes considérations sur le bon style philosophique, mélange de clarté et de profondeur, et critique vertement la prétentieuse et lourde obscurité dont se paye parfois la pensée allemande.

L. NOËL.

II.

Simples réflexions.

A l'heure d'imprimer, nous prenons connaissance du brûlot de M.Loisy[1]. Il est toujours pénible de devoir s'en prendre à un homme. Lorsque cet homme est prêtre, qu'il a l'âge et le passé, l'admirable talent du célèbre exégète, lorsqu'on a longtemps été fier de reconnaître en lui un savant qui faisait honneur à l'Eglise, cela devient une douleur infinie. Mais un livre est un acte public, il a une objectivité que l'on peut et que l'on doit juger. Le tapage que celui-ci est appelé à faire ne permet pas qu'on se taise. Il faut donc

1) Alfred Loisy, *Simples réflexions sur le Decret du Saint-Office* « Lamentabili sane exitu » et sur l'Encyclique « Pascendi Dominici gregis », 1908. Chez l'auteur, à Coffards.

le dire, ce livre est profondément malfaisant, souverainement injuste.

Peut-on ne pas voir que dénoncer le « divorce de l'Eglise d'avec la Science », à cette heure de crise que traverse le catholicisme français, devant la persécution menaçante, c'est fournir des armes aux partisans des pires projets? L'auteur le sait, et il le dit : « Et c'est au moment où l'on va discuter chez nous les lois d'enseignement que l'Eglise affiche ce programme » [1]). Se laver les mains de la sorte rappelle étrangement le geste de Pilate.

Peut-on se faire illusion sur les ravages que feront dans les âmes de tant de jeunes, peu aptes encore à juger et à mettre au point, ces paroles de conclusion : « Maintenant les positions sont prises : l'Eglise romaine s'appuyant sur l'idée de la révélation absolue qui autorise divinement sa constitution, sa croyance et ses pratiques, refuse toute concession à l'esprit moderne, à la science moderne et à la société moderne, qui ne peuvent reconnaître ni le caractère absolu de cette révélation, ni l'absolutisme de l'infaillibilité et de l'autorité ecclésiastiques. Le divorce est complet. La science l'avait déjà réalisé pour elle-même et la société y tendait de plus en plus. L'Eglise par la voix de son chef vient de le proclamer officiellement » [2]).

La dernière phrase, il est vrai, laisse une espérance. « A l'heure actuelle, il est impossible de prévoir quand et comment la pensée et la société modernes pourraient se réconcilier avec la foi et l'institution catholiques. Ce n'est pas non plus le moment d'examiner les torts réciproques, — car ils ne sont pas tous du même côté, — qui ont amené la scission que le Souverain Pontife vient de sanctionner définitivement. Le temps est le grand maître, sans lequel aucune vérité ne porte fruit en ce monde. On aurait tort de désespérer soit de notre civilisation soit de l'Eglise. Mais ce n'est pas quand elles se tournent le dos qu'on peut leur parler utilement d'accord » [3]).

Que signifie ce problématique espoir, devant l'immédiate constatation de l'erreur de l'Eglise, à laquelle on s'attache avec un pessimisme voulu.

Pour établir cette conclusion tous les moyens ont paru bons. Et M. Loisy qui veut relever les confusions des documents romains, ne craint pas d'en commettre lui-même à chaque page. En veut-on

1) Page 274.
2) Page 276.
3) Page 276.

un échantillon? « Avec l'ampleur que prend la définition du modernisme, il n'est pas d'esprit original qui puisse échapper à l'exclusive formulée par Pie X. Il ne s'agit plus que de trouver des hommes qui sachent seulement répéter et faire répéter ce qu'ils liront dans des manuels officiellement approuvés et soigneusement expurgés de tout levain scientifique » [1]. Comment fera-t-on cadrer cette interprétation fantaisiste avec la phrase de l'Encyclique : « Il va sans dire que s'il se rencontre quelque chose chez les docteurs scolastiques, que l'on puisse regarder comme excès de subtilité, ou qui ne cadre pas avec les découvertes des temps postérieurs, ou qui n'ait enfin aucune espèce de probabilité, il est bien loin de notre esprit de vouloir le proposer à l'imitation des générations présentes ». Ailleurs on s'ingénie à retrouver dans l'original latin à l'adresse de l'auteur une méchanceté dont la traduction française officielle ne laisse pas retrouver la trace, et dont la seule apparence vient d'une locution latine absolument courante. Tout le long de l'ouvrage le procédé est le même. Et nous ne dirons rien du ton dont l'impertinence froide s'aggrave parfois d'ironiques révérences.

Constamment on s'évertue à marquer les différences entre les propositions condamnées et des phrases analogues empruntées aux écrits de l'auteur. Or nulle part il n'est dit que les propositions furent empruntées aux livres de M. Loisy. Formés à son école et renchérissant sur ses doctrines, de nombreux disciples les ont répétées en les simplifiant avec cette logique enthousiaste de l'esprit méridional. On pourrait citer ici bien des faits. Qui ôtera à l'autorité ecclésiastique le droit de choisir parmi les nuances multiples dont une pensée est susceptible, la forme nette où l'erreur est caractérisée. Il ne s'agit pas de faire œuvre de critique littéraire et de rendre exactement la pensée subtile d'un écrivain raffiné et ondoyant, il s'agit de dénoncer aux simples l'erreur incompatible avec la doctrine catholique. Ainsi donc il est parfaitement oiseux de se livrer au petit travail de comparaison auquel l'auteur recourt. Mais par un étrange retour des choses, il se fait que M. Loisy vient lui-même établir que Rome ne s'était nullement trompée. Les remarques qu'il fait à propos des propositions condamnées démontrent aujourd'hui que s'il ne les a pas toujours formulées autrefois, il les admet maintenant presque toutes, quand il ne les accentue pas.

Les réserves qu'il fait sont accidentelles, elles n'enlèvent rien à l'esprit général d'un système, ce sont de simples ergotages.

1) p. 266.

Que sert-il de reconnaître qu'il y a une vérité absolue en soi, s'il n'y a aucune vérité immuable que l'homme puisse atteindre [1]?

Sans doute on reconnaît que Dieu peut être atteint par la raison humaine. Mais on s'abstient entièrement de préciser. Et ce que l'on dit de l'impossibilité de reconnaître son intervention spéciale dans le monde, part, qu'on le veuille ou non, d'autre chose que de l'expérience, d'une thèse philosophique qui est très voisine de l'agnosticisme et qui a, au point de vue religieux, toutes les conséquences indiquées par l'Encyclique, en particulier celle — avouée d'ailleurs — que la révélation ne saurait être en aucune façon extérieure. La religion est l'œuvre d'un « sentiment qui implique la réalité de son objet », et — qu'on l'ait dit ou non dans les termes employés par l'Encyclique, — qui défigure l'objet atteint par la science [2].

La même remarque est à faire au sujet de la synthèse, faite par l'Encyclique, des divers points de vue du « modernisme ». Il y a quelques mois, d'aucuns voulaient y voir un fantôme imaginaire. M. Loisy veut démontrer aujourd'hui l'inexistence du modernisme, et il s'attache encore une fois à montrer que les doctrines condamnées par l'Encyclique ne concordent pas avec certains passages de ses livres, qu'il n'a pas défendu la philosophie de l'immanence et que les partisans de cette philosophie ne sont pas responsables de son exégèse. L'Encyclique a-t-elle voulu dire cela? Ne pouvait-elle pas résumer les manifestations diverses d'une tendance commune, en montrer le lien logique et l'aboutissant fatal? M. Loisy va se charger lui-même de faire voir que l'Encyclique avait raison et qu'il y avait chez les modernistes une tendance commune, contraire à l'esprit même du catholicisme. Voici ce qu'il écrit : « Les modernistes sont des travailleurs ou des penseurs isolés, dont les idées générales sont plus ou moins convergentes parce que tous suivent, plus ou moins, selon leurs spécialités, les procédés modernes d'investigation scientifique... Ils sont tels... parce qu'ils sont modernes, parce qu'ils sont de leur temps par la formation et la culture de l'esprit, par la méthode de travail intellectuel et par les connaissances. De là vient qu'ils sont incurables... hommes de leur temps et engagés dans le mouvement de la pensée contemporaine, ils ne peuvent être des hommes d'autrefois, luttant désespérément pour que le passé reste le présent et soit encore l'avenir » [3]).

Peut-on être plus clair? M. Loisy en trouve le moyen. Il ajoute :

1) Cfr. pp. 106-136.
2) Cfr. pp. 145-153 et encore pp. 244 sqq.
3) pp. 257, 258.

« Pie X n'a fait que tirer les conclusions qui se déduisent logiquement de l'enseignement officiel de l'Église,... le modernisme, *celui qui existe réellement* [1]) et qui n'est ni l'agnosticisme, ni la philosophie de l'immanence, le modernisme, dis-je, met en question ces principes, à savoir l'idée mythologique de la révélation extérieure, la valeur absolue du dogme traditionnel, et l'autorité absolue de l'Eglise ; en sorte que l'Encyclique de Pie X était commandée par les circonstances, et que Léon XIII ne l'aurait pas faite sensiblement différente, au moins pour l'essentiel et dans la partie théorique. Le Pontife a dit vrai en déclarant qu'il ne pouvait pas garder le silence sans trahir le dépôt de la doctrine traditionnelle. Au point où en sont les choses, son silence aurait été une énorme concession, la reconnaissance implicite du principe fondamental du modernisme : la possibilité, la nécessité, la légitimité d'une évolution dans la façon d'entendre les dogmes ecclésiastiques, y compris celui de l'infaillibilité et de l'autorité pontificales, ainsi que dans les conditions d'exercice de cette autorité » [2]).

Ce morceau que je ne puis transcrire sans une douloureuse hésitation, n'a besoin d'aucun commentaire. Il y a donc un modernisme, il « existe réellement ». Si l'on ne veut répudier les principes les plus essentiels du catholicisme, il faut s'en écarter avec Pie X et avec l'Encyclique. Si quelqu'un en doutait, le doute est levé. Qu'importe à côté de cela la question de savoir à quelles sources précises furent puisées les idées condamnées ! Les événements démontrent à tous les yeux la sûreté de cette clairvoyance supérieure qui naît, chez l'autorité religieuse, de sa mission même et qui dépasse les nuances subtiles des systèmes [3]).

L. Noël.

1) C'est nous qui soulignons.

2) pp. 275-276.

3) Un article récent de M. Tyrrell, *The prospects of Modernism*, paru dans le Hibbert Journal de janvier, contient les mêmes diatribes contre l'Eglise, il signale avec le même détachement que l'Encyclique était dans la logique de la tradition séculaire du catholicisme, il emploie les mêmes procédés pour défigurer la portée des documents pontificaux. M. Tyrrell s'en prend avec passion à la philosophie scolastique. C'est elle qui entrave la nécessaire évolution de la pensée catholique. Si cependant elle préservait plutôt notre foi religieuse de la dissolution vers laquelle marche le protestantisme ! Voilà quinze ans que cette Revue fait de la Scolastique. Il ne nous semble pas pourtant que l'esprit de ses rédacteurs soit resté fermé à toute intelligence de la pensée contemporaine, ni que tout progrès leur ait été interdit.

L'étroit rapport qui se manifeste entre cet article et le livre de M. Loisy prouve l'unité de tendance des deux auteurs.

Bulletin de l'Institut de Philosophie.

I.

Les travaux pratiques et les sociétés pendant l'année académique 1906-1907.

1. **Société philosophique des étudiants**, sous la présidence de M. le professeur Thiéry. — Quatorze conférences ou causeries touchaient directement à la philosophie. Un peu de tout : logique, psychologie, critériologie, cosmologie, esthétique, pédagogie.

— En logique, le 30 octobre, M. H. Lamiroy examine la *méthode socratique*, son essence, ses applications éducatives. — M. A. Verbraeken, le 29 janvier, s'occupe de la *Logique génétique* de Mark Baldwin.

— Pour la psychologie, le 4 décembre, M. Zaraguëta parle de *Liberté et Déterminisme :* L'homme est libre dans tous ses actes commandés ou élicites : dans les actes de choix, après jugement d'indifférence, la liberté est *actuelle*, directement saisissable. Dans les actes de choix, après jugement de préférence, ou quand il n'y a qu'un seul motif, la liberté est *potentielle ;* on ne peut ici appliquer la conscience du libre arbitre. Parmi plusieurs tendances incompatibles, l'une est plus faible que l'ensemble des autres, plus forte que chacune d'elles. D'où la *liberté d'exercice*. — Notons aussi des conférences de M. G. Rijckmans, 7 mai, sur la *Détermination des caractères ;* — de M. Bodson, sur la *Philosophie du langage*.

— En critériologie, le 4 novembre, M. de Guerrif parle de *Quelques théories volontaristes modernes au point de vue de la croyance*. Tous les volontaristes discréditent la connaissance, ne voient dans la science qu'une notation symbolique utilitaire. La croyance, chez eux, s'explique par l'action de la volonté, qui pose les vérités de l'ordre moral.

— Deux conférences sur des sujets semi-biologiques, semi-psychologiques : la *Distinction entre règne animal et règne végétal*, par M. Danis ; — les *Instincts des animaux*, par M. Th Quoidbach.

« Pie X n'a fait que tirer les conclusions qui se déduisent logiquement de l'enseignement officiel de l'Église,... le modernisme, *celui qui existe réellement* [1]) et qui n'est ni l'agnosticisme, ni la philosophie de l'immanence, le modernisme, dis-je, met en question ces principes, à savoir l'idée mythologique de la révélation extérieure, la valeur absolue du dogme traditionnel, et l'autorité absolue de l'Eglise ; en sorte que l'Encyclique de Pie X était commandée par les circonstances, et que Léon XIII ne l'aurait pas faite sensiblement différente, au moins pour l'essentiel et dans la partie théorique. Le Pontife a dit vrai en déclarant qu'il ne pouvait pas garder le silence sans trahir le dépôt de la doctrine traditionnelle. Au point où en sont les choses, son silence aurait été une énorme concession, la reconnaissance implicite du principe fondamental du modernisme : la possibilité, la nécessité, la légitimité d'une évolution dans la façon d'entendre les dogmes ecclésiastiques, y compris celui de l'infaillibilité et de l'autorité pontificales, ainsi que dans les conditions d'exercice de cette autorité » [2]).

Ce morceau que je ne puis transcrire sans une douloureuse hésitation, n'a besoin d'aucun commentaire. Il y a donc un modernisme, il « existe réellement ». Si l'on ne veut répudier les principes les plus essentiels du catholicisme, il faut s'en écarter avec Pie X et avec l'Encyclique. Si quelqu'un en doutait, le doute est levé. Qu'importe à côté de cela la question de savoir à quelles sources précises furent puisées les idées condamnées ! Les événements démontrent à tous les yeux la sûreté de cette clairvoyance supérieure qui naît, chez l'autorité religieuse, de sa mission même et qui dépasse les nuances subtiles des systèmes [3]).

L. Noël.

1) C'est nous qui soulignons.

2) pp. 275-276.

3) Un article récent de M. Tyrrell, *The prospects of Modernism*, paru dans le Hibbert Journal de janvier, contient les mêmes diatribes contre l'Eglise, il signale avec le même détachement que l'Encyclique était dans la logique de la tradition séculaire du catholicisme, il emploie les mêmes procédés pour défigurer la portée des documents pontificaux. M. Tyrrell s'en prend avec passion à la philosophie scolastique. C'est elle qui entrave la nécessaire évolution de la pensée catholique. Si cependant elle préservait plutôt notre foi religieuse de la dissolution vers laquelle marche le protestantisme ! Voilà quinze ans que cette Revue fait de la Scolastique. Il ne nous semble pas pourtant que l'esprit de ses rédacteurs soit resté fermé à toute intelligence de la pensée contemporaine, ni que tout progrès leur ait été interdit.

L'étroit rapport qui se manifeste entre cet article et le livre de M. Loisy prouve l'unité de tendance des deux auteurs.

— Les théories sur l'espace ont été l'objet d'ardentes discussions : le 14 mai, M. Alb. Merten, répétiteur à l'Université de Gand, partant de données scientifiques, soutient la *Relativité du mouvement;* le mouvement absolu suppose qu'on pourrait prendre l'espace comme point de repère, ce qu'il ne conçoit pas. — A la séance suivante, le 28 mai, M. de Guerrif, sous le titre : *Une erreur de Descartes : La relativité du mouvement,* soutient, d'un point de vue métaphysique, la thèse du mouvement absolu.

— Dans un autre domaine, M. H. Lamiroy, le 11 juin, expose les fondements de la *Métagéométrie* et ses rapports avec le *Kantisme.*

— Touchant l'esthétique, une conférence de M. Charles Sentroul, le 20 novembre : *La vérité dans l'art.* La vérité est une propriété de l'œuvre d'art ; ce n'est pas une identité matérielle, car l'artiste peut transformer la réalité. La beauté est transcendantale : tout peut être beau pour qui a le regard assez pénétrant et assez pur. Mais il faut tenir compte de l'artiste et du spectateur : il faut pour l'œuvre d'art « expression d'une impression », et la sincérité de l'expression que recherchent les romantiques, et la justesse de l'impression, à laquelle s'attachent les classiques. L'art véritable est entre les deux.

— Enfin, notons deux conférences pédagogiques, le 12 mars, sur les *Punitions pédagogiques* dans Spencer par M. Deckers ; — le 30 avril, sur la *Réforme des Humanités*, M. H. Verlinden soutient qu'il faut maintenir les langues anciennes, si l'on veut « former » vraiment les élèves, et non pas les spécialiser comme font les mathétiques et les sciences.

— Outre ces études directement philosophiques, des conférences sur des sujets variés : *L'influence des Anglo-Saxons sur la civilisation chrétienne au moyen âge*, par Dom Besse, O. S. B. ; — *Les Maronites dans l'histoire*, par M. A. Hage ; — *Rome et les triomphes de l'Eglise*, par M. Gérard ; — la *Terre Sainte*, par M. le professeur Thiéry ; — le *Port de Zeebrugge*, par M. De Brabandere ; — le *Plain-chant*, par M. Balthasar ; — le *Sentiment religieux dans la musique moderne*, par M. Ch. Martens ; les *Désenchantées de Loti*, par M. Houtart ; — la *Poésie catholique*, par M. Nothomb ; — l'*Architecture religieuse*, par M. Jadoul ; — les *Primitifs flamands*, par M. Van Herck ; — le *Rire*, par M. Ch. Isaac.

2. **Cercle d'études sociales**, sous la présidence de Mgr Deploige. — Treize conférences sur des sujets variés, dont la nomenclature suit, voilà le bilan de l'année écoulée :

Les syndicats de fonctionnaires en France, par M. Pierre Har-

MIGNIE. — *La sociologie criminelle de l'école italienne positive*, par M. OSCAR DEMBLON. — *L'entente Hollando-Belge*, par M. XAVIER MICHAËLIS. — *La Belgique criminelle*, par M. JADOT. — *Le port de Zeebrugge*, par M. LOUIS VAN DER MEERSCH. — *Du rôle des banques*, par M. ALBERT JANSSENS. — *Le baron de Vogelsang et l'école corporative autrichienne*, par M. CARDYN. — *M. de Mun et l'école corporative française*, par M. FEYS. — *L'œuvre de Le Play*, par M. JULES PEETERS. — *Le principe des nationalités*, par M. GASTON IWEINS. — *Le mouvement démocratique de 1848*, par M. ROBERT IWEINS. — *Le théâtre*, par M. ANTOINE DE CLIPPELE. — *Les théories sociales de M. Paul Bourget*, par M. PAUL NÈVE.

Quelques-unes de ces conférences ont été publiées dans la Revue sociale catholique, notamment les neuf premières. Plusieurs sont des exposés critiques de livres occupant une place considérable dans la plus récente littérature. D'autres sont des thèmes à discussion choisis parmi les questions actuelles.

3. **Laboratoire de psychologie expérimentale,** sous la direction de MM. les professeurs THIÉRY et MICHOTTE. — Pendant le cours de cet exercice, quatre séries de recherches ont été entreprises, comprenant, dans leur ensemble, au delà de dix mille expériences.

Un premier travail portait sur les « oscillations de l'attention » et avait pour but de permettre, au moyen d'une méthode spéciale, d'observer par introspection ces oscillations, de constater directement leur effet sur le cours de la vie psychique, et d'enregistrer chronographiquement leur durée.

Le second groupe de recherches avait pour objet l'expérience dite de « complication » et visait la détermination isolée des influences exercées respectivement par l'exercice et par la vitesse, sur les erreurs dans l'appréciation de la simultanéité d'une excitation optique, et d'une excitation auditive appartenant à une série périodiquement récurrente d'excitations acoustiques. Ces expériences ont abouti à une nouvelle interprétation théorique de ces erreurs.

Le troisième travail était destiné à étudier l'influence de la pression et de la vitesse d'écartement des pointes de l'esthésiomètre, sur la valeur du seuil spatial.

Une quatrième série enfin se rapportait à l'étude de la mémoire et constituait un travail préparatoire à des recherches continuées dans l'année académique 1907-1908.

Ces divers travaux seront publiés sous peu.

4. **Séminaire de psychologie**, sous la direction de M. le professeur Noël. — Les études des membres ont porté sur l'ensemble de la pédagogie. Les uns ont étudié les grandes théories pédagogiques, d'autres se sont occupés de questions d'ordre expérimental pouvant éclairer les bases de la pédagogie, ou encore de certaines applications d'ordre pratique.

5. **Conférence de philosophie sociale**, sous la direction de M. le professeur Defourny. — Dix membres ont participé à la Conférence pendant l'exercice 1906-1907. Voici la liste des travaux entrepris :

M. Isaac : La philosophie de H. Spencer. — M. Cordonnier : L'œuvre de Schaeffle, spécialement le *Bau und Leben des socialen Körpers*. — M. J. Zaragueta : Les idées de Gabriel Tarde. — M. Arth. Baert : L'*Ethik* de Wundt. — M. Scalia : Marx et Bernstein, comme préparation générale à une étude des théories socialistes en Italie. — M. Starewolsky : La philosophie sociale de Taine dans ses rapports avec la philosophie générale du même. — M. Henry Peeters : La philosophie de l'histoire de Herder au point de vue de sa formation et de son influence sur la pensée de l'Allemagne. — M. Jules Peeters, Frédéric Le Play et ses idées sur l'organisation du travail et sur le rôle de l'association. — M. Hoffen : La démocratie chrétienne en France, étude synthétique. — M. Cardijn : Le catholicisme social dans les pays de langue allemande et spécialement l'œuvre du baron Carl von Vogelsang.

II.

Nominations.

M. De Wulf, professeur à l'Institut supérieur de Philosophie, a été élu membre correspondant de l'Académie royale de Belgique, classe des Lettres et des Sciences morales et politiques.

— M. Edgar Janssens, agrégé de l'École Saint Thomas, vient d'être, par arrêté royal du 11 janvier 1908, chargé de professer à l'Université de Liége, en remplacement de M. Grafé, décédé, les cours de psychologie et de philosophie morale.

Depuis sa brillante agrégation passée le 29 juin 1904, M. Janssens a tout un passé littéraire. Lauréat du Concours universitaire et de l'Académie de Belgique pour ses études sur Renouvier, il reçut dans le monde philosophique un accueil des plus flatteurs pour son beau volume sur Pascal.

Nous présentons au nouveau professeur nos vives félicitations. Il est de nos plus anciens et de nos meilleurs collaborateurs. Outre de brillants articles, de nombreuses notes de bibliographie, il nous a donné longtemps l'aide de son activité dans cette besogne anonyme et souvent lassante qui fait vivre un périodique. Nous comptons que les lecteurs de la Revue retrouveront encore souvent son nom en tête de nos pages.

III.

Liste des étudiants admis aux grades pendant l'année 1907-08.

(Seconde session extraordinaire, 15 février).

DOCTEURS EN PHILOSOPHIE.

Avec grande distinction : M. Scalia, Carmelo, de Catane.
Avec distinction : M. Hage, Albert, de Gazir (Mont-Liban).



Comptes-rendus.

Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie von **Erich Wasmann**, S. J. — Freiburg, Herder, 1906.
Der Kampf um das Entwicklungsproblem in Berlin, von **Erich Wasmann**, S. J. — Freiburg, Herder, 1907.

Le grand intérêt de ces deux volumes réside dans l'actualité de la question traitée et dans la position franche et neuve que prend l'auteur dans le problème.

Die moderne Biologie est d'abord un manuel de biologie cellulaire qui contient tout ce que les recherches les plus récentes ont mis au jour sur la constitution et le fonctionnement de la cellule, cet élément qui est à la base de toute vie. De plus, on ne doit pas craindre avec ce volume de s'égarer dans l'exposé de questions trop spéciales et trop techniques. C'est assez dire que nous avons là un livre unique,puis-je dire, à l'usage de ceux qui ne sont point biologistes de profession, et qui de par la nature de leurs occupations sont pourtant tenus de rester au courant des résultats de la science biologique.

En traitant de la division cellulaire l'auteur touche très naturellement au problème de l'hérédité et passe à la théorie de l'évolution. Il en fait précéder l'exposé du résumé de ses études personnelles sur les fourmis et leurs hôtes, études qui l'ont amené à examiner la théorie évolutionniste et par lesquelles il prépare aussi ses lecteurs à un examen plus attentif et mieux documenté du problème, tant au point de vue scientifique qu'au point de vue philosophique. C'est cette dernière question qui prend toute la dernière partie du volume et qui se trouve résumée dans les conférences que fit l'auteur à Berlin.

Le deuxième volume, *Der Kampf um das Entwicklungsproblem in Berlin*, nous donne le compte-rendu de ces conférences.

L'opinion du père Wasmann sur la théorie évolutionniste se caractérise par la distinction bien nette qu'il pose entre la théorie *scientifique* et la théorie *philosophique*.

« La théorie de l'évolution, dit-il, est sortie tout naturellement du

développement des sciences biologiques. » Il s'agit évidemment de la théorie scientifique. C'est à ce fait scientifiquement acquis que le philosophe doit adapter sa théorie. Dès lors, que pense l'auteur du système philosophique basé sur l'évolution ? D'abord l'évolution n'est nullement un argument contre la création ou contre l'existence de Dieu. Ces thèses trouvent plutôt leur confirmation dans la théorie évolutionniste.

Plus spécialement l'auteur parle du darwinisme qui scientifiquement n'atteint qu'un aspect du problème de l'évolution, ne fournit qu'un facteur de variation, et nullement le plus important. Philosophiquement il s'identifie avec le panthéisme et n'est pas, il s'en faut, une conséquence de l'évolutionnisme scientifique. L'évolutionnisme, loin d'être en contradiction avec une théorie philosophique chrétienne, donne même une idée plus élevée de l'action de Dieu, que la théorie de la création des espèces. L'auteur n'hésite point par conséquent à admettre une évolution mitigée et distingue, en partant de là, des espèces naturelles, qui constituent une classe séparée dans l'ensemble des êtres organisés, et des espèces systématiques, qui n'impliquent nullement une distinction si radicale, et ne seraient que le produit des variations de l'espèce, fixées par le temps. Les premières seraient des espèces fixes ; les secondes, au contraire, pourraient varier.

Et que dire de la même théorie lorsqu'elle s'applique à l'homme ? Ici il faut évidemment mettre à part l'âme humaine; c'est la première mise au point. Reste le côté corporel. L'auteur se contente de marquer surtout les grandes différences qui existent entre les races humaines d'une part, les animaux les plus élevés d'autre part, et il conclut que jusqu'ici rien ne force à conclure à un rapport génétique entre les deux. Il ne dit pas, au delà de ces faits, de quel côté penche son opinion, puisque l'opinion commence seulement où le fait acquis fait défaut. Faute donc de documents, l'auteur récuse son jugement. Or c'est surtout cette opinion basée sur divers arguments de convenance, qui gagnent plus ou moins en force à mesure que des faits connexes sont mis au jour ; c'est elle qui intéresserait le lecteur.

De plus, il nous semble que dans ces conditions la réponse au problème est indéfiniment reculée. A supposer que corporellement l'homme provienne d'un animal élevé, toujours est-il que Dieu a dû intervenir pour lui insuffler l'âme spirituelle. Or cette information du corps par une âme spirituelle suppose, pour que celle-ci puisse exercer ses activités, des dispositions organiques nouvelles, et celles-là Dieu les aura données en même temps, car cette âme

comme tout être est pour l'action, pour son action spéciale, et nullement pour l'activité de nouvelle espèce qui se manifestera seulement après une série de générations, lorsque les individus issus du premier être doué d'âme spirituelle auront acquis les dispositions organiques nécessaires pour les activités que présuppose la vie de cette âme intelligente.

Mais alors, puisque Dieu en donnant l'âme a changé le corps, il y a saut, et il sera donc toujours impossible de trouver ce lien que, d'après l'auteur, on a jusqu'ici cherché en vain.

J. Van Mollé.

Alberto Gómez Izquierdo, *Nuevas direcciones de la Logica.* — Madrid, Libreria de Victoriano Suarez. — Prix : 3,50 pts. ; 271 pp.

M. Gómez Izquierdo, professeur de Logique à l'Université de Grenade et l'un des représentants les plus actifs et les plus distingués de la philosophie néo-scolastique en Espagne, vient de publier un ouvrage sur les *Nouvelles directions de la Logique.* — L'auteur débute par un exposé assez détaillé de la *Logique idéaliste* chez ses plus illustres représentants (Fichte et Schelling, Hegel, Schleiermacher, Krause). Il la critique avec succès et très clairement. Ce point de vue est complété par une étude de la *Logique formelle* ou formaliste. Il fait remarquer, à propos de la théorie de Hamilton sur la *quantification* du prédicat, que la notion qualitative de la compréhension est nécessairement présupposée par celle de l'extension, source de la quantification des jugements et des concepts. Ceci n'empêche cependant que les éléments logiques soient incomplets si l'on fait abstraction de leur point de vue quantitatif ou extensif, et, sous ce rapport, les applications qu'en fait Hamilton ne seraient peut-être pas aussi inutiles que l'auteur semble le dire. Il ne fait pas voir fort clairement, non plus, nous semble-t-il, l'inanité de la *Logique algorithmique* : il est vrai que la richesse infinie de la réalité physique et psychique, dans l'espace et dans le temps, répugne à être enfermée dans des formules mathématiques, « rigides, inflexibles et invariables », mais le rôle de la science n'est-il pas de formuler les conditions et les résultats de l'activité des forces cosmiques, abstraites et isolées, dont les formes concrètes, par la variabilité infinie de leurs interférences, constituent la *réalité ?* Et pourquoi les mathématiques seraient-elles inapplicables, comme procédé logique, à la science ainsi comprise, sous son aspect purement quantitatif? L'étude de la logique formelle est terminée par celle de la *théorie des modèles* de Hertz, appliquée

à la Logique par A. Pastore. Nous eussions vu avec plaisir l'auteur enrichir cet intéressant chapitre par un développement des idées de Leibniz sur la logique, vulgarisées dernièrement par M. Couturat dans son bel ouvrage *La logique de Leibniz*.

A l'encontre des conceptions idéalistes et formalistes de la Logique, M. Gómez Izquierdo nous présente la *Logique inductive*, instaurée par Whewell et Herschell, et amplement développée par Stuart Mill, Bain et Spencer. Tout en reconnaissant la valeur, au point de vue de la méthode de recherche scientifique, des matériaux accumulés par ces écrivains, surtout par Mill, l'auteur critique avec succès la conception d'ensemble purement *associationniste* qui les informait dans la pensée des philosophes positivistes, et en montre l'impuissance pour expliquer le vrai caractère de nos connaissances intellectuelles.

Sigwart et Wundt sont présentés, dans le chapitre intitulé *La Logique des sciences*, comme occupant une position intermédiaire entre les excès de l'idéalisme et du positivisme; et, après avoir assez longuement exposé leurs systèmes, l'auteur en critique certains points, notamment, chez Wundt, sa préoccupation de donner à la logique une base surtout psychologique, et sa conception du jugement. N'y aurait-il pas lieu, cependant, de signaler chez ces deux logiciens, mettant à part quelques différences verbales ou superficielles, un certain retour aux conceptions équilibrées de la logique traditionnelle, enrichies cette fois des procédés dont le moderne épanouissement des sciences a montré la fécondité?

Le chapitre V est consacré aux applications *extralogiques* de la logique : la logique de la *volonté*, de Lapie; la logique dans la *morale*, de Rauh ; celle des *sentiments*, de Ribot ; la logique *sociale*, de Tarde. Il est regrettable que l'auteur se soit cru dispensé d'un exposé plus long de cette dernière, à cause de son caractère sociologique : ce caractère est incontestable, mais M. Tarde entend que ce qui se passe dans la société, en fait de logique et de téléologie, n'est qu'un reflet des fonctions individuelles. L'espace nous fait défaut pour suivre l'auteur en détail. En dernier lieu il montre quelques-unes des modifications que les scolastiques modernes ont fait subir à la logique traditionnelle pour la tenir au courant du mouvement des idées. Il est regrettable que l'auteur n'ait pas développé davantage ce chapitre des innovations néo-scolastiques, de façon à faire mieux comprendre notre position vis-à-vis des théories précédentes.

L'ouvrage se termine par quelques appréciations personnelles, d'ailleurs très justes, de l'auteur sur la nécessité de la logique, non

seulement pour la formulation exacte des *jugements médiats*, mais aussi et surtout des jugements *immédiats*, source et base des premiers, notamment ceux qui se rapportent aux faits de la conscience et du monde extérieur, sujet trop négligé, d'ordinaire, par nos logiciens.

A travers tout l'ouvrage de M. Gómez Izquierdo, on est heureux de trouver un esprit d'objectivité dans l'exposé de systèmes souvent adverses, et d'équilibre dans leur appréciation. Nous en félicitons vivement le distingué professeur, et nous nous plaisons à espérer que cet ouvrage ne sera pas sa dernière contribution à la littérature philosophique de notre patrie.

JUAN ZARAGÜETA.

Dr G. PÉCSI, Cursus brevis Philosophiae. Vol. I : *Logica, Metaphysica*. Vol. II : *Cosmologia, Psychologia*. — Esztergom (Hungaria), 1906, 1907.

Parmi les nombreux manuels de philosophie qui paraissent chaque année, l'ouvrage du Dr Pécsi est à signaler, tant pour les préoccupations scientifiques dont il témoigne que pour les solutions originales qui sont données à certaines questions, surtout en cosmologie.

L'auteur s'inspire de l'idée que seule la philosophie néo-scolastique peut répondre au besoin qui se fait sentir — tant parmi les étudiants des universités (vol. I, p. III) que parmi la jeunesse des séminaires — d'une solide formation philosophique. Cependant, loin d'identifier la néo-scolastique avec le néo-thomisme (vol. II, p. V), il estime qu'elle ne peut s'accommoder des solutions formalistes et aprioristiques de celui-ci (vol. II, p. VI).

Le progrès des sciences réclame une argumentation nouvelle (vol. I, p. VI), quoiqu'on puisse se contenter de la méthode dialectique des anciens.

La *logique* constitue un traité très complet de la technique du raisonnement. Il est difficile cependant de se retrouver dans ce fouillis de règles et de procédés, si on ne les ramène pas à quelques principes dont il importe de faire ressortir la valeur et la portée réelle.

Dans la *critique*, le problème de la vérité pourrait être posé de façon plus précise. Le dernier *critère* de la vérité est l'évidence immédiate (p. 51, thèse 25) dont les premiers principes seraient l'expression concrète ; d'autre part, les trois vérités primitives seraient le *fondement* de toute vérité et de toute certitude (p. 104,

thèse 4). Nous avons rencontré, de plus, quelques inexactitudes au cours de l'examen de la critériologie : Le système de Kant reviendrait à dire que notre connaissance ne peut être vraie en aucune façon (p. 91, note) ; les noumènes seraient les essences des choses, dont les phénomènes sont les accidents externes (pp. 129-130) ; il serait inutile de discuter avec les idéalistes qui n'admettent rien en dehors du moi ; on pourrait les considérer comme n'existant pas (p. 118). Wundt est qualifié de nominaliste (p. 128), les idées pour lui ne seraient que des *phrasae inanes* (p. 128, note).

Le Dr Pécsi n'est pas partisan de la lecture des « pseudophilosophes » tels que Kant, Hegel, etc. On fait bien, dit-il, de « laisser cette tâche longue, fastidieuse, périlleuse, aux seuls auteurs des livres de philosophie » (p. VIII) auxquels on a dès lors le droit de se fier pour être renseigné exactement.

En métaphysique l'auteur fonde la possibilité intrinsèque des choses, non sur l'existence du monde sensible ni de la puissance abstractive qu'est l'intelligence (th. XII, p. 190), mais sur l'essence immuable de Dieu (th. XIV, p. 193). L'essence de l'étendue consiste dans une force de cohésion et d'expansion (th. XXXI, p. 256). Le temps et l'espace sont des êtres de raison « cum fundamento in re » (th. XVIII, p. 288 ; th. L, p. 297). Puisque les concepts d'étendue et de multitude infinies répugnent à l'intelligence (th. XXXIV, p. 262), l'espace ne peut être ni éternel ni infini (th. XLI, p. 285) et l'idée de monde créé « ab aeterno » est contradictoire (p. 300, ad 2). Le chapitre des causes est joint à la cosmologie « parce qu'il allongerait la métaphysique outre mesure » (p. 301, note).

Le second volume étudie la cosmologie et la psychologie. La *cosmologie* a pour objet le monde sensible, et non pas seulement le monde inorganique. L'auteur pose que la scolastique doit se libérer du « rigidus formalismus Thomistarum » (Praef., p. VI et th. XI, p. 53), se rapprocher de la science moderne qui exige des termes concrets (Praen. 4, p. 40), revêtir ses conceptions d'une forme scientifique (th. VII, p. 34).

Partant de ce dernier point de vue, il est malheureusement amené à tout concrétiser. La matière première est l'éther (p. 41, resp. ad obj. 2), la forme substantielle une *force* substantielle (p. 28, arg. 2) très concrète (p. 41, resp. ad obj. 2), ce que les modernes appellent « l'énergie intra-atomique (p. 28, arg. 2) qui répond à l'actualité » de la forme, plus une « figura propria » qui répond à la notion de forme proprement dite (p. 31). La forme cristalline fournit la grande preuve de l'hylémorphisme parce que,

si l'atomisme était vrai, les cristaux devraient être des types de parfait équilibre, c'est-à-dire des sphères. Et il arrive tout naturellement à considérer la substance « ex analogia machinae » (p. 41, prob. 2). — Quant à la question du composé, où les éléments subissent une simple « union dynamique » (th. X, p. 47) on sauvegarde cependant l'unité substantielle en distinguant l'unité *chimique* et l'unité métaphysique (pp. 50, 51, corollaires 1, 2, 3. Voir à ce sujet l'exposé très clair et très scientifique de la théorie thomiste dans la *Cosmologie* de D. Nys, 2e éd., Louvain, 1906, pp. 37-40 ; 177, 333, 194-200, 354, 385, 427).

A la cosmologie traditionnelle est ajoutée une « énergétique » dans laquelle sont réfutées *a)* les trois lois de Newton sur l'action et la réaction (simpliciter falsa) et l'inertie (manca) ; *b)* la transformabilité des forces ; *c)* la constance de l'énergie (funditus falsum) et l'entropie.

Sur cette partie de l'ouvrage, la plus personnelle, nous ne saurions entamer une discussion principielle. Disons que si spécialement quant à l'irréductibilité des forces et à la constance de l'énergie les arguments nous paraissent assez sérieux (th. XVI, XVII, XVIII), la critique des lois de Newton se base sur une notion contestable de l' « inertie active » (Cfr. D. Nys, *Cosmologie*, pp. 315-316) et parfois sur des raisonnements difficiles à saisir : « Vires aequales et oppositae equilibrium producunt. Atqui si lex Newtonis (action et réaction) esset vera... esset in mundo quies universalis » (p. 80, arg. 2 et p. 88, arg. 2).

Dans la « cosmologie » des plantes et des animaux, relevons quelques thèses. D'abord sur les sens externes : la sensation n'est pas purement réceptive, mais en outre est complétée par une réaction vitale. Le Dr Pécsi qualifie la thèse adverse de « matérialiste ». « Tunc etiam speculum et lamina photographica sentirent » (th. IX, p. 188). La *localisation* et la *projection* des sensations sont qualifiées de « fabulae scientificae » (th. XIV, p. 200), la vision binoculaire expliquée par la simplicité de l'âme (Pr. 163, A. 1). Dans cette réfutation le Dr Pécsi voit la condamnation du matérialisme, qui a besoin d'attribuer la sensation au cerveau supposé simple, « punctum mathematicum », pour éluder la simplicité de l'âme nécessaire à qui veut expliquer l'unité de la conscience » (th. XXXV, p. 73). Bichat, Fichte, Schelling (p. 99), Wundt (p. 205), Paulsen, Fechner, Ebbinghaus (p. 267) sont traités de matérialistes. Il n'y a que des *imperiti* qui cherchent dans le parallélisme psycho-physique du spiritualisme (p. 267).

L'ouvrage du Dr Pécsi est à noter pour les tendances scientifiques

que l'auteur a eu l'intention d'y montrer ; espérons que cette intention sera réalisée de mieux en mieux selon une notion large, — voire même thomiste, de la philosophie.

G. R. — R. F.

J. Th. Beijsens, *Theodicee of natuurlijke Godsleer*. Eerste Deel : *Gods bestaan, Theorieën, Godsbewijzen*. — Amsterdam, Van Langenhuysen.

Les ouvrages philosophiques de M. le professeur Beijsens, dont le *Cours de Théodicée* semble être le couronnement, contiennent généralement une doctrine très semblable, pour ne pas dire identique, à l'enseignement donné à l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain. *A priori* nous pouvions nous attendre à voir sortir de la plume de M. Beijsens une théodicée franchement néo-scolastique, et cet espoir n'a pas été déçu. Il faut donc souhaiter à ce nouvel ouvrage une grande publicité et une grande influence dans les pays de langue néerlandaise.

Cette 1re partie traite le premier problème de la théologie naturelle : *Dieu existe-t-il ?* Elle se divise en deux sections : la cognoscibilité de l'existence de Dieu, et les preuves *a posteriori*.

Sous la première rubrique, l'auteur groupe différents systèmes, les uns niant cette cognoscibilité : l'agnosticisme avec ses dérivés, le monisme et le panthéisme, et l'athéisme, dont il admet avec raison la sincérité au moins temporaire ; les autres basant cette connaissance sur une certitude purement subjective, ou sur la foi, ou sur une intuition directe, ou sur une démonstration *a priori*.

Délimitant ainsi progressivement le champ de la discussion, M. Beijsens conclut à la seule valeur des arguments *a posteriori*.

Cette analyse des systèmes amène donc la position nette du problème : cependant, par intérêt de méthode, M. Beijsens aurait pu indiquer ici, ou mieux encore dans son Introduction, la notion spontanée de Dieu contenue dans les conceptions des peuples barbares aussi bien que des civilisés.

Se demandant *ce qu'il faut démontrer* (pp. 3, 80), l'auteur répond en posant de la divinité une notion peut-être trop philosophique : l'absolu causal *(oorzakelijk-onafhankelijke)*. Elle peut se déduire en effet d'une hypothèse conçue à la fin d'un traité d'ontologie ou de psychologie ; mais le fait plus palpable et plus objectif de la croyance universelle servirait mieux de base à l'examen philosophique. Certes il ne vaut pas à lui seul comme argument péremptoire, et M. Beijsens a bien raison de n'y pas chercher autre chose qu'une

confirmation extrinsèque de la « valeur des preuves de raison, dont l'évidence n'a pu être obscurcie ou amoindrie par des raisons de sentiment » (p. 323). Cependant c'est précisément cette croyance, bien plus que l'hypothèse finale de la métaphysique, qui chronologiquement précède l'examen réfléchi et qui fait poser le problème. Pourquoi donc M. Beijsens n'a-t-il pas, en déterminant l'état de la question, posé comme une donnée du problème, le témoignage du genre humain? Les formes des cultes, les mythes religieux, les diverses dénominations en effet révèlent cette notion fondamentale : un être supérieur, maître du monde.

D'autre part, quelques détails ethnographiques plus concrets sur le témoignage universel auraient encore ajouté à la valeur de l'ouvrage ; et l'examen du fait au point de vue de sa *valeur démonstrative*, à la fin du volume, ne devait pas dispenser l'auteur d'une mention plus étendue du témoignage comme *donnée du problème*.

Si nous examinons les arguments apportés en faveur de l'existence de Dieu, nous trouvons en premier lieu, discutés à fond, les quatre arguments métaphysiques de saint Thomas. M. Beijsens cependant — il peut avoir des motifs plausibles — ne cite pas saint Thomas, sinon pour mentionner l'hésitation du Docteur angélique à admettre l'impossibilité d'une multitude infinie ; il se contente de traduire assez fidèlement les preuves, auxquelles il donne des noms caractéristiques : l'argument de causalité *(oorzakelijkheidsbewijs)*, l'argument *ex motu (cineséologisch of veranderingsbewijs)*, l'argument *ex gradibus entium (hénologisch of eindigheidsbewijs)*, l'argument *ex contingentia rerum (alloiologisch of voorwaardelijkheidsbewijs)*. L'auteur ne s'appuie pas pour la valeur de ces preuves sur l'impossibilité de la multitude infinie, attachant à juste titre plus d'importance au caractère de contingence et d'insuffisance de chacun des termes et, partant, de toute la série même infinie.

C'est pour des motifs analogues qu'il n'accorde pas de valeur particulière à la preuve tirée de la loi d'entropie (pp. 270 sq.) ; quant à l'argument biologique (l'apparition de la vie), il tire toute sa valeur démonstrative des arguments métaphysiques dont il est une application. L'argument tiré de l'ordre est examiné en détail et solidement appuyé. Enfin aux arguments moraux fondés sur la tendance vers le bonheur parfait et sur l'existence de la loi morale, M. Beijsens ne dénie pas toute valeur probable, mais pour les rendre apodictiques il veut les baser sur les arguments de causalité ou de contingence.

L'ouvrage du savant professeur de Warmond forme un tout complet et solide, adapté aux besoins de la discussion contemporaine ;

il constitue une contribution importante à la littérature néo-scolastique néerlandaise.

L. Vanhalst.

L. Habrich, *Leven en Ziel*, twee voordrachten vertaald uit het duitsch door G. Siméons. — Brugge, Van de Vyvere, 1907. Prijs: fr. 0,65.

Ces conférences, faites en août 1905 aux cours de vacances organisés à l'Université de Salzburg, résument très bien, avec des arguments frappants et bien exposés, les thèses fondamentales de la psychologie néo-scolastique. L'auteur s'appuie sur les œuvres du cardinal Mercier, et s'en réclame. La traduction flamande met fort heureusement cette bonne brochure à la portée de notre public.

Kersten.

A. Gemelli, *Del valore dell' esperimento in psicologia*, 64 pages. — Milan, La Scuola cattolica.

Le Père Gemelli s'est acquis, depuis quelques années déjà, une solide réputation d'histologiste, par ses travaux sur la structure de la cellule nerveuse. Ses publications sur l'évolutionnisme et notamment sa traduction italienne de la *Moderne Biologie* de Wassmann, font preuve d'une culture étendue, et font voir en lui, à côté de l'observateur minutieux, un esprit préoccupé des grands problèmes généraux des sciences naturelles. Dans la brochure que nous avons sous les yeux, il nous apparait comme psychologue.

Cet article n'est pas un ouvrage technique ; il ne s'adresse point à des spécialistes, c'est une œuvre de vulgarisation, de généralisation et un peu... de propagande. L'auteur constate que les recherches de psychologie expérimentale ne sont pas très en faveur chez les philosophes catholiques ; il voudrait lutter contre ce courant, et c'est pourquoi il s'est résolu à faire ce travail sur « l'expérience en psychologie ».

Cette étude comporte deux points principaux : la délimitation et la mise en valeur de l'expérience, d'une part, et, d'autre part, la suppression de quelques équivoques qui pourraient mettre les philosophes spiritualistes en défiance vis-à-vis de la psychologie expérimentale.

Après une description de ce qu'il faut entendre par « psychologie expérimentale », et un court aperçu du développement historique de cette science, l'auteur combat longuement la tendance qui consiste

si l'atomisme était vrai, les cristaux devraient être des types de parfait équilibre, c'est-à-dire des sphères. Et il arrive tout naturellement à considérer la substance « ex analogia machinae » (p. 41, prob. 2). — Quant à la question du composé, où les éléments subissent une simple « union dynamique » (th. X, p. 47) on sauvegarde cependant l'unité substantielle en distinguant l'unité *chimique* et l'unité métaphysique (pp. 50, 51, corollaires 1, 2, 3. Voir à ce sujet l'exposé très clair et très scientifique de la théorie thomiste dans la *Cosmologie* de D. Nys, 2e éd., Louvain, 1906, pp. 37-40 ; 177, 553, 194-200, 354, 385, 427).

A la cosmologie traditionnelle est ajoutée une « énergétique » dans laquelle sont réfutées *a)* les trois lois de Newton sur l'action et la réaction (simpliciter falsa) et l'inertie (manca) ; *b)* la transformabilité des forces ; *c)* la constance de l'énergie (funditus falsum) et l'entropie.

Sur cette partie de l'ouvrage, la plus personnelle, nous ne saurions entamer une discussion principielle. Disons que si spécialement quant à l'irréductibilité des forces et à la constance de l'énergie les arguments nous paraissent assez sérieux (th. XVI, XVII, XVIII), la critique des lois de Newton se base sur une notion contestable de l' « inertie active » (Cfr. D. Nys, *Cosmologie*, pp. 315-316) et parfois sur des raisonnements difficiles à saisir : « Vires aequales et oppositae equilibrium producunt. Atqui si lex Newtonis (action et réaction) esset vera... esset in mundo quies universalis » (p. 80, arg. 2 et p. 88, arg. 2).

Dans la « cosmologie » des plantes et des animaux, relevons quelques thèses. D'abord sur les sens externes : la sensation n'est pas purement réceptive, mais en outre est complétée par une réaction vitale. Le Dr Pécsi qualifie la thèse adverse de « matérialiste ». « Tunc etiam speculum et lamina photographica sentirent » (th. IX, p. 188). La *localisation* et la *projection* des sensations sont qualifiées de « fabulae scientificae » (th. XIV, p. 200), la vision binoculaire expliquée par la simplicité de l'âme (Pr. 163, A. 1). Dans cette réfutation le Dr Pécsi voit la condamnation du matérialisme, qui a besoin d'attribuer la sensation au cerveau supposé simple, « punctum mathematicum », pour éluder la simplicité de l'âme nécessaire à qui veut expliquer l'unité de la conscience » (th. XXXV, p. 73). Bichat, Fichte, Schelling (p. 99), Wundt (p. 205), Paulsen, Fechner, Ebbinghaus (p. 267) sont traités de matérialistes. Il n'y a que des *imperiti* qui cherchent dans le parallélisme psycho-physique du spiritualisme (p. 267).

L'ouvrage du Dr Pécsi est à noter pour les tendances scientifiques

que l'auteur a eu l'intention d'y montrer ; espérons que cette intention sera réalisée de mieux en mieux selon une notion large, — voire même thomiste, de la philosophie.

G. R. — R. F.

J. TH. BEIJSENS, *Theodicee of natuurlijke Godsleer*. Eerste Deel : *Gods bestaan, Theorieën, Godsbewijzen*. — Amsterdam, Van Langenhuysen.

Les ouvrages philosophiques de M. le professeur Beijsens, dont le *Cours de Théodicée* semble être le couronnement, contiennent généralement une doctrine très semblable, pour ne pas dire identique, à l'enseignement donné à l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain. *A priori* nous pouvions nous attendre à voir sortir de la plume de M. Beijsens une théodicée franchement néo-scolastique, et cet espoir n'a pas été déçu. Il faut donc souhaiter à ce nouvel ouvrage une grande publicité et une grande influence dans les pays de langue néerlandaise.

Cette 1re partie traite le premier problème de la théologie naturelle : *Dieu existe-t-il ?* Elle se divise en deux sections : la cognoscibilité de l'existence de Dieu, et les preuves *a posteriori*.

Sous la première rubrique, l'auteur groupe différents systèmes, les uns niant cette cognoscibilité : l'agnosticisme avec ses dérivés, le monisme et le panthéisme, et l'athéisme, dont il admet avec raison la sincérité au moins temporaire ; les autres basant cette connaissance sur une certitude purement subjective, ou sur la foi, ou sur une intuition directe, ou sur une démonstration *a priori*.

Délimitant ainsi progressivement le champ de la discussion, M. Beijsens conclut à la seule valeur des arguments *a posteriori*.

Cette analyse des systèmes amène donc la position nette du problème : cependant, par intérêt de méthode, M. Beijsens aurait pu indiquer ici, ou mieux encore dans son Introduction, la notion spontanée de Dieu contenue dans les conceptions des peuples barbares aussi bien que des civilisés.

Se demandant *ce qu'il faut démontrer* (pp. 3, 80), l'auteur répond en posant de la divinité une notion peut-être trop philosophique : l'absolu causal *(oorzakelijk-onafhankelijke)*. Elle peut se déduire en effet d'une hypothèse conçue à la fin d'un traité d'ontologie ou de psychologie ; mais le fait plus palpable et plus objectif de la croyance universelle servirait mieux de base à l'examen philosophique. Certes il ne vaut pas à lui seul comme argument péremptoire, et M. Beijsens a bien raison de n'y pas chercher autre chose qu'une

confirmation extrinsèque de la « valeur des preuves de raison, dont l'évidence n'a pu être obscurcie ou amoindrie par des raisons de sentiment » (p. 323). Cependant c'est précisément cette croyance, bien plus que l'hypothèse finale de la métaphysique, qui chronologiquement précède l'examen réfléchi et qui fait poser le problème. Pourquoi donc M. Beijsens n'a-t-il pas, en déterminant l'état de la question, posé comme une donnée du problème, le témoignage du genre humain ? Les formes des cultes, les mythes religieux, les diverses dénominations en effet révèlent cette notion fondamentale : un être supérieur, maître du monde.

D'autre part, quelques détails ethnographiques plus concrets sur le témoignage universel auraient encore ajouté à la valeur de l'ouvrage ; et l'examen du fait au point de vue de sa *valeur démonstrative*, à la fin du volume, ne devait pas dispenser l'auteur d'une mention plus étendue du témoignage comme *donnée du problème.*

Si nous examinons les arguments apportés en faveur de l'existence de Dieu, nous trouvons en premier lieu, discutés à fond, les quatre arguments métaphysiques de saint Thomas. M. Beijsens cependant — il peut avoir des motifs plausibles — ne cite pas saint Thomas, sinon pour mentionner l'hésitation du Docteur angélique à admettre l'impossibilité d'une multitude infinie ; il se contente de traduire assez fidèlement les preuves, auxquelles il donne des noms caractéristiques : l'argument de causalité *(oorzákelijkheidsbewijs),* l'argument *ex motu (cinesïologisch of veranderingsbewijs),* l'argument *ex gradibus entium (hénologisch of eindigheidsbewijs),* l'argument *ex contingentia rerum (alloiologisch of voorwaardelijkheidsbewijs).* L'auteur ne s'appuie pas pour la valeur de ces preuves sur l'impossibilité de la multitude infinie, attachant à juste titre plus d'importance au caractère de contingence et d'insuffisance de chacun des termes et, partant, de toute la série même infinie.

C'est pour des motifs analogues qu'il n'accorde pas de valeur particulière à la preuve tirée de la loi d'entropie (pp. 270 sq.) ; quant à l'argument biologique (l'apparition de la vie), il tire toute sa valeur démonstrative des arguments métaphysiques dont il est une application. L'argument tiré de l'ordre est examiné en détail et solidement appuyé. Enfin aux arguments moraux fondés sur la tendance vers le bonheur parfait et sur l'existence de la loi morale, M. Beijsens ne dénie pas toute valeur probable, mais pour les rendre apodictiques il veut les baser sur les arguments de causalité ou de contingence.

L'ouvrage du savant professeur de Warmond forme un tout complet et solide, adapté aux besoins de la discussion contemporaine ;

il constitue une contribution importante à la littérature néo-scolastique néerlandaise.

L. VANHALST.

L. HABRICH, *Leven en Ziel*, twee voordrachten vertaald uit het duitsch door G. SIMÉONS. — Brugge, Van de Vyvere, 1907. Prijs: fr. 0,65.

Ces conférences, faites en août 1905 aux cours de vacances organisés à l'Université de Salzburg, résument très bien, avec des arguments frappants et bien exposés, les thèses fondamentales de la psychologie néo-scolastique. L'auteur s'appuie sur les œuvres du cardinal Mercier, et s'en réclame. La traduction flamande met fort heureusement cette bonne brochure à la portée de notre public.

KERSTEN.

A. GEMELLI, *Del valore dell' esperimento in psicologia*, 64 pages. — Milan, La Scuola cattolica.

Le Père Gemelli s'est acquis, depuis quelques années déjà, une solide réputation d'histologiste, par ses travaux sur la structure de la cellule nerveuse. Ses publications sur l'évolutionnisme et notamment sa traduction italienne de la *Moderne Biologie* de Wassmann, font preuve d'une culture étendue, et font voir en lui, à côté de l'observateur minutieux, un esprit préoccupé des grands problèmes généraux des sciences naturelles. Dans la brochure que nous avons sous les yeux, il nous apparaît comme psychologue.

Cet article n'est pas un ouvrage technique ; il ne s'adresse point à des spécialistes, c'est une œuvre de vulgarisation, de généralisation et un peu... de propagande. L'auteur constate que les recherches de psychologie expérimentale ne sont pas très en faveur chez les philosophes catholiques ; il voudrait lutter contre ce courant, et c'est pourquoi il s'est résolu à faire ce travail sur « l'expérience en psychologie ».

Cette étude comporte deux points principaux : la délimitation et la mise en valeur de l'expérience, d'une part, et, d'autre part, la suppression de quelques équivoques qui pourraient mettre les philosophes spiritualistes en défiance vis-à-vis de la psychologie expérimentale.

Après une description de ce qu'il faut entendre par « psychologie expérimentale », et un court aperçu du développement historique de cette science, l'auteur combat longuement la tendance qui consiste

à vouloir faire de toute la psychologie un chapitre de la physiologie. Il note la médiocre valeur psychologique des découvertes de physiologie nerveuse : doctrine des localisations cérébrales, théories sur la structure histologique du système nerveux, etc., et insiste sur l'irréductibilité du phénomène conscient au phénomène physiologique. Il en conclut que si l'étude comparée des deux séries peut fournir des résultats intéressants au point de vue de leur mise en parallèle, on ne peut trouver dans le monde physiologique une base d'explication au monde psychique, ni espérer découvrir les lois psychiques dans les lois de l'activité somatique.

La psychologie doit avoir des méthodes expérimentales propres ; ces méthodes sont constituées par l'observation interne, rendue scientifique grâce à « l'expérience » qui n'est d'ailleurs qu'une observation perfectionnée. Du reste, à côté de l'expérience psychologique, les données de l'observation pure conservent leurs droits, pour l'analyse des phénomènes complexes.

L'auteur signale la tendance actuelle des psychologues à donner une importance de plus en plus grande à l'introspection proprement dite.

Quelques pages sont consacrées à l'étude des « limites de l'expérience » en psychologie. Gemelli y signale les « excès de l'expérimentation », notamment dans les recherches de pédagogie expérimentale, dans la psychiâtrie, dans la mise en valeur quantitative de l'expérience psychique, surtout en ce qui concerne les processus supérieurs.

Dans la dernière partie de son article, Gemelli montre que la défiance des spiritualistes vis-à-vis de la psychologie expérimentale, est tout à fait injustifiée. La psychologie expérimentale ne se substitue pas à la métaphysique, mais doit, comme les autres sciences biologiques, fixer les bases scientifiques de la philosophie de l'homme.

Ce travail répond bien au but de l'auteur ; c'est une vue d'ensemble claire et rapide de la question. Il ne faut pas y chercher une étude scientifique approfondie de l'expérience psychique, c'est, nous l'avons dit au début de ces lignes, une œuvre de vulgarisation adressée au grand public.

D'une manière générale, l'auteur se montre fort bien informé de la littérature psychologique et de tout ce qui touche à cette science. Nous devons cependant faire quelques réserves sur certains points, notamment sur l'exposé et la critique de la théorie des sentiments de Lange-James, qui prêtent à équivoque, et sur l'opinion, par trop sceptique, de l'auteur en ce qui concerne les recherches de péda-

gogie, de psychiâtrie, et l'application de l'expérience aux processus supérieurs.

A. MICHOTTE.

EDUARD SPRANGER, *Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*. Eine erkenntnistheoretisch-psychologische Untersuchung. Un vol. de xi-146 pages. — Berlin, Beuther und Reichard, 1905. Mk. 3.

Ce livre pose un problème souvent trop peu remarqué, et d'un indiscutable intérêt, le problème critique soulevé par la science historique. Comme toute autre branche philosophique, la philosophie de l'histoire a été longtemps métaphysique. Elle a obtenu des résultats dont le plus clair était la grandiose poésie. On s'est aperçu plus tard qu'il y avait autre chose à tenter, et que l'on devait mettre à l'épreuve l'instrument même de la connaissance historique. Il y a une critique historique de métier, celle qui décrit les procédés à employer pour découvrir la vérité historique : elle a fait depuis le xviii[e] siècle d'incontestables progrès, et elle a renouvelé bien des choses dans nos conceptions du passé. Mais à cette première critique doit s'en superposer une autre qui reprenne en sous-œuvre l'étude des procédés eux-mêmes pour en examiner le sens et la portée, pour déterminer ce qu'est la vérité historique. Et une fois ce problème éclairci, on acquerra pour la philosophie objective de l'histoire des lumières nouvelles.

La philosophie de l'histoire au xix[e] siècle a de plus en plus évolué vers une base psychologique. C'est un fait que M. Spranger constate. D'abord c'est dans l'objet de la philosophie de l'histoire qu'on fait de plus en plus la place large à la psychologie, mais il fallait se préoccuper aussi de la mettre en rapport avec le problème subjectif des méthodes. Les deux points de vue se tiennent, d'ailleurs, intimement. C'est par une projection au dehors de notre propre psychologie que nous arrivons vraiment à comprendre, et non pas seulement à constater, les faits historiques. Cette compréhension a, du reste, des limites et rencontre des difficultés. C'est encore de la même manière que nous pouvons comprendre et juger les témoignages historiques.

M. Spranger a voulu étudier les problèmes de critique psychologique qui se posent ainsi au sujet de l'histoire. Il fait à ce propos des observations très fines et très justes. Peut-être la clarté de l'expression n'est-elle pas sa qualité maîtresse.

M. Spranger a aussi l'occasion d'examiner les principaux systèmes

de philosophie de l'histoire ou de logique historique des derniers temps. Il est, sous ce rapport, fort complet.

KERSTEN.

FRITZ MEDICUS, *J. G. Fichte : dreizehn Vorlesungen*. Un vol. in-8° de VIII-269 pages. — Berlin, Reuther und Reichard, 1905.

Les treize conférences données par le savant Dr Medicus à l'Université de Halle et réunies par lui en volume étudient de pair, pour autant que possible, le caractère et la vie même de Fichte et les grandes lignes de sa philosophie : la critique de la révélation, la conception de l'épistémologie, le droit naturel, la morale, la théodicée, la politique. L'épine dorsale des théories de Fichte en ces divers domaines est constituée par sa théorie épistémologique, la *Wissenschaftslehre ;* l'auteur y revient à diverses reprises.

Sur le terrain de la théorie de la science, celui où Fichte se tient presque constamment, Fichte est tout à la fois le disciple et le continuateur de Kant : disciple par son adhésion à l'idéalisme de Kant, continuateur en ce qu'il pousse cet idéalisme à ses dernières conséquences. Pour lui l'expérience ne naît pas du dehors, elle est le résultat d'une détermination personnelle du moi. Et tandis que Kant avait constaté sans l'expliquer par ses dernières raisons la dualité du procédé intellectuel dans l'ordre de la connaissance spéculative (la réceptivité de la sensibilité et la spontanéité de l'intelligence), Fichte ramène toutes les opérations psychiques à un principe fondamental, originel : l'action immanente du moi. Comme principe de la philosophie, nous ne pouvons pas choisir l'*être* pour adopter le réalisme d'un Spinoza ; mais nous devons choisir la *conscience*, en tant que celle-ci inclut non seulement son propre être mais encore celui de toutes les choses dont elle forme en elle la connaissance, pour l'objectiver ensuite en dehors d'elle-même. « La liberté du moi, sujet autonome, voilà le premier principe. Le moi est libre et comme tel inconditionné — toutes choses sont dépendantes de lui » (p. 58). Et plus loin : « Toutes les données de fait nous révèlent la conscience, mettent en avant le moi ; en elles-mêmes elles sont secondaires. »

Le principe supérieur de la philosophie ne peut pas être constitué par une donnée objective réelle, mais par quoi donc ? Par le *moi* lui-même. Et quant à ce *moi*, son être est un « agir », un « faire ». Ce n'est pas un être inactif, c'est proprement un agir. Le fondement dernier de la philosophie se trouve donc dans l'action. Le *moi* est simplement « une activité vitale et libre, et ce dans la

mesure où il opère ». On reconnait là tout à la fois l'idéalisme et le pragmatisme de Kant, mais un idéalisme et un pragmatisme radicaux, plus radicaux qu'ils n'étaient chez Kant. Aussi Fichte déclarera-t-il que les choses-en-soi de Kant n'existent pas, pas même dans le sens que Kant donnait à ce mot. Aussi le problème capital de la philosophie et spécialement de l'épistémologie porte-t-il sur la conviction. « Das Hauptproblem der Wissenschaftslehre ist die Ueberzeugung » (p. 87).

Pour prendre une application de cette théorie à un ordre spécial de connaissance, que pense Fichte du droit ? « Concevoir le droit c'est concevoir la possibilité de la « convivance » *(des Beisammenstehens)* de la liberté de plusieurs êtres sensibles et intellectuels » (p. 98). Et que pense-t-il de la religion et de la révélation ? Reprenant à Kant sa définition de la religion, à savoir « l'acceptation de tous nos devoirs comme ordres de Dieu », Fichte remarque que cette connexion entre la morale qui vaut absolument et catégoriquement et un législateur divin, est purement artificielle et extrinsèque. « Il n'y a pas lieu d'établir quelque connexion entre la morale et la religion, c'est-à-dire la reconnaissance d'un Dieu comme d'un vrai législateur » (p. 42). Il en résulte que la violation de la loi morale est une affaire personnelle et privée. Mais pour parer à cet inconvénient nous *considérons subjectivement* la loi morale comme un ordre divin. La croyance en Dieu répond à un besoin moral. Nous renforçons la loi morale pour notre usage personnel. Donc « l'idée de Dieu se fonde sur une extériorisation de quelque chose qui nous est propre, sur une transposition du subjectif en un être extérieur ; et c'est cette extériorisation qui est proprement le principe de la religion, pour autant qu'elle aidera à la détermination de la volonté libre » (p. 43). Par un raisonnement analogue, étant donné que ce qui est abstrait nous touche peu, Dieu devient une personne substantielle, douée de substantialité, de volonté, de liberté. Nous devons « hypostasier » le concept de la raison ; de là Dieu ou le Logos. Et Jésus, c'est le Logos considéré comme la « raison pratique incarnée ». La révélation, c'est l'action de Dieu dans le monde sensible et par laquelle il se fait reconnaître comme législateur moral. Les miracles cependant ne sont pas possibles ... (p. 47).

Arrêtons-nous. Les applications ultérieures de la doctrine de Fichte aux questions sociales, politiques ou juridiques sont analogues. Elles ne nous semblent guère plus plausibles. Nous doutons que M. Medicus ait fait siennes ces théories d'un idéalisme aussi nuageux. Il n'a visé sans doute qu'à faire œuvre d'historien. A ce

titre nous pouvons le féliciter de son remarquable travail : à le lire, les nuages de la doctrine de Fichte se dissipent autant que possible. L'auteur est un guide sûr, informé, clair, méthodique, élaguant les points secondaires et rattachant les autres aux principes fondamentaux, montrant les attaches du système de Fichte avec son caractère personnel, avec l'ambiance philosophique de l'époque, avec les faits historiques. A tous ces titres, l'ouvrage dont nous venons de rendre compte très sommairement mérite d'être consulté et étudié ; nous doutons même que les doctrines de Fichte aient jamais été mieux exposées, ou qu'elles puissent l'être plus clairement.

C. Sentroul.

Dr Severin Aicher, *Kants Begriff der Erkenntniss verglichen mit dem des Aristoteles*. Un vol. in-8° de xii-137 pp. — Berlin, 1907. Prix : 4,50 m.

L'ouvrage de M. Aicher a obtenu un second prix au concours institué par la *Kantgesellschaft* de Halle. Cette distinction est justifiée par le soin avec lequel l'auteur s'est rapporté, pour étudier l'opinion respective de Kant et d'Aristote, à leurs travaux à eux, n'invoquant leurs commentateurs qu'à titre subsidiaire. Il a également très méthodiquement divisé son sujet. Après une introduction générale (Le monde de l'être ; le monde de la connaissance ; correspondance de l'un à l'autre ; Kant et Aristote) ; après une introduction spéciale qui porte surtout sur la distinction entre la matière et la forme dans le monde sensible ; — l'auteur étudie les *facteurs* de la connaissance chez Aristote et chez Kant (1re partie), le *processus* de la connaissance chez Aristote et chez Kant (2me partie), pour conclure (3me partie) en exposant la *notion de la connaissance* chez l'un et l'autre de ces philosophes. Chacune de ces parties est d'ailleurs elle-même méthodiquement et abondamment subdivisée, tellement que dans l'ensemble elles contiennent un résumé substantiel des théories capitales propres aux deux philosophes comparés.

L'auteur s'est malheureusement abstenu de se prononcer sur la valeur respective des deux théories, celle de Kant et celle d'Aristote. On regrette le scepticisme qui perce dans les lignes suivantes : « La majeure partie du travail philosophique de tous les siècles a été consacrée à chercher un intermédiaire entre le monde de l'être et le monde de la pensée, entre le sujet et l'objet. Mais qui dira qu'on ait jamais trouvé une solution satisfaisante ? et ils seront minorité ceux qui croiront qu'on en puisse jamais trouver une »

(pp. 1 et 2). Ce qui revient à dire : Qui se prononcera jamais entre Kant et Aristote? Car M. Aicher ajoute aussitôt que c'est à ces deux noms que se rattachent les deux grands systèmes de solution du problème épistémologique. « Le problème est identique, dit-il, mais les solutions procèdent tout différemment ; elles sont même diamétralement opposées, Aristote part de l'être au connaître et Kant du connaître à l'être... Le point de contact le plus profond entre les deux philosophes est la distinction de l'élément matériel et formel de la connaissance ; c'est sur cette distinction que repose tout le système aristotélicien, et sans elle l'épistémologie kantienne est inintelligible. » Comme on le constate, l'auteur est en bonne voie pour établir une comparaison non factice mais réelle. Cependant nous devons relever son erreur quand, exposant l'aristotélisme, il veut urger les rapprochements entre la théorie cosmologique d'Aristote de la matière et de la forme et sa théorie idéologique des universaux et de la connaissance intellectuelle.

Dans l'exposé du kantisme, il nous semble que l'auteur n'a pas suffisamment montré en quoi et comment le kantisme, partant du principe de l'union des sens et de l'intelligence, aboutit à la scission du monde intelligible et sensible.

A tout prendre, malgré les réserves faites (dont la plus importante porte sur l'abstention un peu sceptique de l'auteur à se prononcer quant à la valeur des systèmes comparés), le travail de M. Aicher est substantiel, instructif, méthodique et généralement exact ; il sera lu et étudié avec profit. Sa brièveté relative est aussi un avantage appréciable.

C. Hubert.

Clodius Piat, *Platon* (Collection « Les Grands Philosophes », dirigée par M. Piat). — Paris, Félix Alcan, 1906. Prix : fr. 7,50.

M. Piat s'est proposé de donner au public l' « approximation nouvelle de la pensée platonicienne » résultant des recherches récentes. Il considère comme les plus importantes de ces études celles de Zeller (depuis *Platonische Studien*, 1839, jusqu'à *Philosophie der Griechen*, II, 1, 1846-1889), L. Campbell (préfaces et commentaires aux dialogues : *Sophiste* et *Politique*, 1867 ; *Théétète*, 1883), Jowett (éd. de la *République* avec Campbell en 3 vol., 1894), Lutoslawski (*Origin and growth of Plato's logic*, 1897), Gomperz (*Griechische Denker*, 1893-1903). « Eclairée... par les principales études qu'on a faites sur Platon », l'interprétation de l'auteur est basée en même temps sur la « lecture intégrale et patiemment comparée des textes eux-mêmes ».

Le premier chapitre nous renseigne sur les relations chronologiques des dialogues. A part quelques détails, l'auteur adopte les conclusions de Lutoslawski ; il place le *Protagoras*, le *Gorgias* et le *Ménon* après les dialogues socratiques, le *Banquet* entre le *Cratyle* et le *Phédon ;* les livres de la *République*, quoique composés sur un espace de temps assez considérable, ont été écrits dans le même ordre où nous les possédons ; le *Phèdre* est postérieur à la *République* et antérieur au *Théétète* lequel est suivi du *Sophiste*, du *Politique* et du *Philèbe*. Les derniers ouvrages enfin sont le *Timée*, le *Critias* et les *Lois*. Avec Socher (1820), Ueberweg (1861-1863), Schaarschmidt (1863), Huit (1873), Ribbeck (1886) et autres, M. Piat nie l'authenticité du *Parménide*.

La *méthode* de Platon est tantôt directe, tantôt indirecte. Le procédé direct comprend l'induction, qui découvre dans les choses de l'expérience ce qu'elles ont de commun, leur « fond d'unité », — et l'analyse des concepts ainsi obtenus. La méthode indirecte ou hypothétique est une réduction à l'absurde et ne donne que des résultats négatifs. A côté de ces moyens strictement scientifiques, Platon se sert du mythe comme d'un symbole pour exprimer l'irréprésentable. Le chapitre sur la méthode se termine par une description de l'enseignement donné à l'Académie.

Depuis Krohn, beaucoup d'historiens ont admis que pendant les cinquante années de sa carrière philosophique Platon avait subi, quant au fond même de ses conceptions, une évolution qui serait autre chose que le développement logique d'une même pensée. Les recherches sur la chronologie des dialogues ont occasionné de nouvelles hypothèses à ce sujet. M. Piat maintient, avec Zeller, l'unité de la pensée de Platon, comme Shorey l'a fait peu avant lui. Cette thèse présente, du reste, un peu moins de difficulté pour celui qui rejette le *Parménide*. Malgré cela, ce n'est pas une tâche aisée de tirer des affirmations éparses dans les nombreux dialogues, et contradictoires, en apparence du moins, un système de métaphysique bien équilibré. Prenant comme cadre la hiérarchie d'entités transcendantes qu'il découvre dans le *Timée*, M. Piat cherche à y ajuster les théories exposées dans les autres dialogues. Platon « a recours à trois principes pour expliquer l'ensemble des choses : une cause exemplaire qui est le « fini », ou, si l'on veut, le monde des idées ; une cause matérielle qui est « l'infini » ; une cause efficiente directe qui est l'âme du monde et qu'il appelle Dieu. La dernière de ces causes façonne la seconde à l'image de la première ; de là résulte l'harmonieuse et mobile nature. Mais tout n'est pas expliqué par ces trois principes... Le bien est l'ultime raison de

l'être et de ses modalités : s'il existe, si la perfection s'épanouit à son sommet, s'il se dégrade ensuite en se multipliant, c'est qu'ainsi l'exige l'idée du meilleur » (pp. 183 sq.). Tel est, suivant M. Piat, le résumé de la métaphysique de Platon, qu'il expose dans les chapitres intitulés respectivement : *les idées*, *la nature*, *Dieu*.

Les idées sont « une hiérarchie de genres et d'espèces » substantialisés, mais qui « ne ressemblent pas aux concepts de la logique ordinaire » ; ce sont des genres et des espèces « vivants » (p. 79). Mais bien plus ; une théorie que Platon n'a pleinement développée que vers la fin de sa vie et que nous ne connaissons bien que par Aristote, veut que ce soient « des nombres réels et vivants, des nombres qualitatifs, ou, si l'on préfère une autre formule, de « l'infini » éternellement et intégralement mathématisé » (p. 84). Parmi ces idées, les unes sont immuables, « ce sont là comme des étoiles fixes du monde intelligible » ; les autres, « conservant la fixité de leur essence, se meuvent relativement au reste, à peu près comme ces corpuscules insécables dont parle Démocrite » (p. 86). Parmi les nombreuses hypothèses sur l'interprétation de la théorie des idées (telles les hypothèses de Teichmüller, de Cohen et Natorp, de Lotze), dont chacune a provoqué bon nombre de monographies, M. Piat examine celle qui a été émise d'abord par Jackson et qui fait de la « *later ontology* » de Platon une espèce de conceptualisme. C'est, suivant M. Piat, « le roman du Platonisme ». Quoique autre chose que des concepts, les idées sont cependant immanentes même à l'intelligence : « la pensée divine les possède adéquatement ; et nous pouvons les posséder de la même manière, pourvu que nous nous exercions à la dialectique avec vaillance et sagacité » (p. 109). « Il existe une science éternelle, immuable et absolue,... une pensée qui est elle-même une « idée »... Cette pensée pénètre dans les autres idées, elle en enveloppe à la fois les profondeurs et les contours : autrement, il manquerait quelque chose à sa compréhension : elle ne serait point la science absolue... [la pensée humaine] est également immanente aux idées... la pensée s'identifie avec la notion logique ; il faut donc aussi qu'elle s'identifie avec l'idée, qui n'est autre chose que la notion logique adéquatement conçue » (pp. 89 sq.). Vis-à-vis de la nature, au contraire, les idées sont absolument transcendantes : deux réalités juxtaposées, mais dont l'une est la reproduction imparfaite de l'autre. Seulement, l'âme seule pouvant se mouvoir d'elle-même, il faut une âme du monde pour mettre la nature en branle, âme « dont la partie supérieure, indéfectiblement dominée par la vue indéfectible du bien, a formé la nature et lui conserve à travers les âges son immortelle eurythmie :

cette partie achevée de l'âme mondiale, voilà Dieu » (p. 167). Le Dieu platonicien, c'est le démiurge du *Timée*, premier moteur de la nature, mais pas premier principe de tout. « En tant que pensée, Dieu procède du « bien » parallèlement aux idées : à cet égard, il en est, ainsi qu'elles, l'effet direct et immanent. Comme âme, il procède à la fois de la pensée elle-même et des « idées »... Le « bien » est la forme des « idées », à leur tour, les « idées » et la Pensée ne font qu'un ; et l'âme divine elle-même n'est que l'activité de la Pensée » (pp. 172 sq.). Les astres sont des divinités secondaires, mais les dieux de la mythologie ne sont pour Platon que des fictions.

Une telle conception des premiers principes de Platon résout les difficultés que les interprètes ont trouvées à la concilier avec la théorie de l'âme. Les « parties de l'âme » sont des puissances, des facultés. L'âme est une substance simple et éternelle, et cette théorie « dérive tout entière de la notion qu'il s'est faite des intelligibles, de la pensée, de l'âme cosmique et de « l'élément matériel » : elle procède tout entière de sa métaphysique générale, qui se ramène elle-même à la déduction de « l'idée du bien ». Sous ce rapport, la philosophie de Platon est frappante d'unité organique autant que de profondeur » (p. 248). La seule difficulté que rencontre la théorie de l'immortalité de l'âme dans la philosophie platonicienne vient du « principe idéologique d'après lequel les choses sont unes dans la mesure où elles se ressemblent : suivant ce principe, en effet, il devrait y avoir un même fond de pensée pour toutes les intelligences, y compris celle de Dieu » (p. 243). Quant au libre arbitre, M. Piat est d'avis que Platon l'admettait sans examiner davantage la question, mais que ses principes philosophiques ne l'excluent pas.

Les deux derniers chapitres sont consacrés à la morale individuelle et sociale. La notion du bonheur est, suivant l'auteur, à la base de l'éthique de Platon. « Le bonheur est pour nous la fin qui ne se rapporte plus à aucune autre, c'est le but suprême de notre existence » (p. 249). La raison dernière de l'être, c'est l'idée du meilleur ; et « le meilleur est qu'il enveloppe le plus d'ordre possible afin de produire le plus de bonheur possible » (p. 255). Mais qu'est-ce que le bonheur ? « C'est une synthèse harmonieuse de plaisirs où l'ensemble de la vie trouve son maximum de jouissances » (p. 250). Cette harmonie consiste en ce que les plaisirs intellectuels dominent sur les autres ; le plaisir suprême, c'est celui que procure la sagesse, et ainsi « il y a entre le bonheur et la sagesse une sorte d'identité radicale » (p. 252).

L'index bibliographique n'a pas la prétention d'être complet. C'était inutile : Ueberweg-Heinze (9e éd., 1903) ne laisse guère à désirer sous ce rapport, et il ne s'agirait que d'ajouter ce qui a paru depuis et de combler quelques lacunes peu importantes. L'auteur semble plutôt se proposer de donner des renseignements à ceux qui, sans être spécialistes, voudraient approfondir l'une ou l'autre question. Ce but aurait peut-être été mieux atteint si, se dispensant de mentionner certains ouvrages surannés, on en avait indiqué d'autres, plus récents, qui auraient pu rendre de bons services. Pour donner un exemple, Ueberweg cite à propos de la *République* une trentaine d'études postérieures à l'ouvrage de Krohn (1876). M. Piat n'en cite que trois, dont l'un est un manuel de collège, omettant des ouvrages aussi précieux que les *Lectures* de Nettleship. Par contre, il indique quatre ouvrages antérieurs à Krohn dont deux sont du XVIIIe siècle. — Mais ceci n'est qu'un détail.

Nous n'avons pu donner qu'un résumé succinct du beau livre de M. Piat. Il manquait un ouvrage de ce genre. Les exposés les plus récents de la philosophie de Platon sont ou bien fort concis (tels Windelband, Ritchie, Shorey) ou bien se contentent (comme Gomperz) de donner séparément la doctrine de chaque dialogue. Tous ceux qui cherchent avant tout dans Platon une métaphysique cohérente et systématique, sauront gré à M. Piat d'avoir tenté sa nouvelle synthèse. On retrouve dans cet ouvrage l'exposition claire, la langue châtiée et vivante auxquelles M. Piat nous avait habitués dans son livre sur *Socrate* et surtout dans son *Aristote*.

EMMANUEL PRÜM.

I. WOODBRIDGE RILEY, *American philosophy. The early schools*. Un vol. in-8° de x-595 pp. — New-York, Dodd Mead and Cy, 1907. Prix : sh. 3,50.

Basé sur des recherches originales à travers des livres rares et de nombreux manuscrits inédits, cet ouvrage présente un tableau des principaux mouvements de pensée importés d'Europe et développés pendant les deux premiers siècles de l'histoire américaine. On voit ainsi se préparer l'avènement du système le plus caractéristique qu'ait produit le Nouveau Monde, celui d'Emerson.

Cinq mouvements principaux. Le puritanisme, sorti de sources anglaises ; le déisme libre-penseur, réaction contre un calvinisme étroit, qui aboutit au scepticisme de la Révolution française ; l'idéalisme, avec Jonathan Edwards et Samuel Johnson, disciple de Ber-

keley ; le matérialisme anglo-français, importé par Joseph Priestly et surtout développé à Philadelphie et dans le Sud ; le réalisme, ou la philosophie du sens commun, repris à l'école écossaise et qui règne jusqu'à l'avènement de la philosophie transcendantale venue d'Allemagne.

Ces mouvements sont dans une dépendance étroite à l'égard des mouvements d'Europe, d'Angleterre d'abord, puis de France et enfin d'Allemagne. Dépendance si étroite que l'histoire de la philosophie américaine paraît presque une réplique de l'histoire européenne.

Pourtant il y a des nuances originales, et il y a même des différences locales très notables. Le Nord penche vers l'idéalisme, le Sud vers le matérialisme, le Centre vers la philosophie écossaise. Parmi les anciens centres de spéculation, Harvard tient pour le déisme, Yale pour l'idéalisme, Princeton pour le réalisme.

M. Woodbridge Riley a défriché un coin inconnu de l'histoire de la philosophie. Il a mis au jour de nombreuses sources. La méthode génétique qu'il a voulu suivre est bien soutenue.

KERSTEN.

La verdad trascendental segùn la Filosofia Escolastica, por MARCIAL SOLANA Y GONZALEZ CAMINO. — Santander, 1907 ; 139 pages.

Dans cette dissertation doctorale, l'auteur se borne à nous exposer, d'une façon systématique, les idées des anciens scolastiques sur l'existence, l'essence et les propriétés (unité, immutabilité, éternité) de la vérité transcendantale ou ontologique. Il n'est donc aucunement question du problème critique de la vérité. Pour le reste, le travail de M. Solana est soigneusement fait et mérite bien la distinction dont il fut l'objet de la part du jury.

J. Z.

La Crisis de la Constitución del Derecho de propiedad en la sociedad contemporanea, por JUAN AGUILAR JIMENEZ. — Madrid, 1907 ; 54 pp. 1 peseta.

Ce discours inaugural de l'année académique 1907-1908, au Séminaire de Madrid, est consacré à l'exposé de la crise actuelle du droit de propriété, de ses manifestations diverses, de ses causes et de ses remèdes. Ecartés d'un côté le socialisme, et de l'autre l'individualisme économique, soit radical soit tempéré par une certaine intervention de l'autorité publique, l'auteur prône un régime où la pro-

priété individuelle, sans être abolie, serait informée par une organisation librement collective.

J. Z.

Auguste Brasseur, *La psychologie de la force*. — Paris, F. Alcan, 1907 ; 230 pages.

Le livre de M. Brasseur ne répond pas au titre qu'il porte, et qui, par lui-même, indique une étude approfondie de la force, sous ses différents aspects. En réalité, c'est une sorte de plaidoyer, adressé par un positiviste à ses confrères d'Ecole, pour les persuader de l'inanité du maintien de la notion et même du terme de force, dans la science « positive ».

La notion de force, « fruit de la métaphysique et de la théocratie », doit être bannie de la science et remplacée par la notion de mouvement immanent. Pour établir cette thèse, l'auteur étudie d'abord la *loi physique*. La loi physique est une classification de faits, sans prétention à vouloir représenter une réalité du monde extérieur. Elle est un simple instrument de travail, et sa valeur se mesure moins par sa vraisemblance que par sa facilité à grouper un plus grand nombre de faits. L'auteur procède plus par affirmation que par démonstration et affiche un profond mépris pour ce qu'il croit être la métaphysique.

En étudiant ensuite la question de la *résistance*, M. Brasseur néglige de la considérer dans ses rapports avec la genèse de la notion de force ; il s'attache principalement à l'opposer à l'étendue de Descartes, comme propriété primordiale des corps.

La *loi de continuité* et le *principe de causalité* font l'objet d'un chapitre suivant. Pour l'auteur, la loi de continuité semble être une loi physique bien établie. Quant au rapport de causalité, il se réduit à une succession de faits. L'idée de la causalité et la croyance qu'on y ajoute reposent sur le principe de la continuité, qui ne permet ni saut ni arrêt, dans le développement du mouvement.

Ce chapitre comporte encore le résumé de l'opinion de plusieurs philosophes positivistes sur la question, avec de ci de là la manière de voir de l'auteur s'y ralliant ou s'en éloignant.

Au cours de ce chapitre, on voit se révéler, chez lui, une tendance que l'on retrouve chez certains philosophes qui s'occupent de questions semblables. Elle les porte à confondre les phénomènes et les lois du monde matériel avec les représentations et les formules mathématiques, qui servent à les synthétiser pratiquement. Chez l'auteur, cette tendance est parfois exagérée.

En terminant son exposé, M. Brasseur se permet de trancher la question de la *liberté humaine* en trois pages.

Une partie fort développée du travail traite du *mouvement*. L'auteur y montre une érudition assez considérable en même temps qu'une étude sérieuse du sujet. Cependant les opinions des philosophes anciens ne sont pas toujours exactement rendues et l'examen porte exclusivement sur le côté mathématique du problème, en négligeant son côté expérimental.

Moins développée que la précédente, et moins étudiée au point de vue personnel, est la dernière partie, consacrée à l'étude de la *force* elle-même. On y trouve exposées quelques définitions et quelques remarques de savants au sujet de la force, suivies soit d'une brève approbation, soit d'une courte critique.

Le livre de M. Brasseur ne sera guère lu que par des membres de l'Ecole positiviste, auxquels, d'ailleurs, il semble être destiné. La rareté des aperçus nouveaux, et une absence d'ordre et d'unité dans l'exposé, lui enlèvent, en grande partie, l'intérêt qu'il aurait pu avoir pour d'autres lecteurs.

J. LEMAIRE.

J. ROGUES DE FURSAC, *Un mouvement mystique contemporain. [Le réveil religieux du pays de Galles (1904-1905)]*. Un vol. in-16 de la Bibliothèque de philosophie contemporaine. — Paris, Alcan, 1907.

A coup sûr une manifestation populaire telle que ce grand mouvement « religieux », qui « en quelques semaines a fait plus de 100.000 adeptes », et dont les manifestations ont atteint « une extraordinaire intensité », méritait une étude. Encore est-il un peu naïf de croire qu'il y ait là un phénomène typique qui permet de juger de tous les grands mouvements religieux. Il faudrait dans ce domaine un peu plus de distinctions que l'auteur n'en pense devoir faire. Pour en voir la nécessité il faudrait connaître un peu mieux ce que c'est que la vraie vie religieuse, et ne pas seulement avoir vu du dehors certaines crises de religiosité pathologique. Un peu d'expérience personnelle éclaircirait bien des choses. Quand on ne l'a pas, il est un genre de plaisanterie dont le ton à moitié sympathique aggrave l'indécence.

L'auteur a pris ses notes, paraît-il, « au cours d'une mission dont il était chargé par le ministère de l'Intérieur, au printemps 1906, dans le but d'étudier l'influence du mysticisme sur le développement des maladies mentales ». Cela laisse rêveur. « Psychologie de

journaux illustrés », disait quelqu'un, en parlant de travaux français. Ce n'est pas l'intervention du ministère de l'Intérieur qui semble destinée à donner aux choses une tournure plus scientifique. NATALIS.

P. SAINTYVES, *Le miracle et la critique scientifique*. Un vol. de v-96 pages (Bibliothèque de critique religieuse). — Paris, Nourry, 1907.

Le savant peut-il, au nom de la science, attester le miracle? Peut-on discerner le miracle par l'emploi des méthodes scientifiques? Il faut pour cela que le miracle réalise trois conditions : être établi à la façon d'un fait scientifique et à l'encontre d'autres faits scientifiques, échapper soit aux lois, soit aux classifications scientifiques. L'auteur ne croit pas la chose possible. Il expose à ce sujet les difficultés qui sont connues, et qui ont déjà fait l'objet d'articles retentissants. Ce n'est donc pas ici le lieu d'y répondre. Cela aussi a déjà été fait.

Mais il importe de relever le ton par trop tranchant sur lequel certaines choses sont dites. Il est facile de répéter des clichés sur l'opposition de l'esprit moderne et de la scolastique. Ces clichés, à force de servir, tournent en axiomes. Que signifient-ils pourtant? Il est un peu plaisant d'apporter encore, en fait de preuves, le schématisme simpliste de la loi des trois états. Il faut savoir peu de chose de la pensée moderne pour considérer l'état d'esprit positiviste comme le dernier terme du progrès. Quant à la peinture qu'on nous fait de la scolastique, c'est une caricature plus que fantaisiste.

De pareilles questions mériteraient d'être traitées un peu moins à la légère. NATALIS.

F. PRAT, *La théologie de saint Paul*. I[re] Partie. Un vol. de II-604 pp. (Bibliothèque de théologie historique). — Paris, Beauchesne, 1908. Prix : 6 francs.

Encore un beau livre de cette remarquable série qui fait honneur à la science catholique française. En faire ici l'analyse, n'entre point dans le cadre de cette Revue. L'historien de la philosophie s'intéressera à cette restitution objective et critique de la pensée de saint Paul, dans l'atmosphère exacte où elle se mouvait. Ce premier volume expose en ordre chronologique la doctrine des épîtres. La seconde partie la reprendra en ordre systématique. On ne peut qu'approuver cette méthode. L. N.

CHRONIQUE PHILOSOPHIQUE.

Décès. — Mlle Camille Bos est décédée le 1er novembre dernier, à l'âge de trente-neuf ans. Docteur en philosophie de l'Université de Berne, elle collaborait à plusieurs périodiques, entre autres à la Revue philosophique. Elle a publié une *Psychologie de la croyance* et tout récemment un volume intitulé *Pessimisme, Féminisme, Moralisme*.

— M. Platon Poretsky, ancien professeur de l'Université de Kazan, est décédé en août dernier. Il avait contribué au développement de l'algèbre de la logique et avait découvert dans ce domaine de nouvelles méthodes.

— M. Victor Brochard est décédé à Paris le 25 novembre dernier. Professeur aux lycées de Douai, de Nancy, au lycée Condorcet à Paris, à l'Ecole normale et enfin à la Sorbonne, il était une autorité dans l'histoire de la philosophie. Sa thèse sur l'*Erreur* l'avait, dès l'abord, mis au premier rang. Son livre sur les *Sceptiques grecs* est de ceux qui demeurent. M. Brochard collabora activement à la Revue philosophique et à l'Année philosophique.

— M. Alfred Grafé, professeur à la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liége et professeur de philosophie et de littérature française à l'Ecole normale de Fragnée, est décédé à Liége.

Enseignement. — Certaines modifications ont été apportées au programme de l'Université grégorienne. En 3me année de philosophie l'on a réduit les heures consacrées à l'enseignement de l'*astronomie*. L'on a introduit, d'autre part, trois heures *de biologie et de physiologie*. Le R. P. Gennari, ancien médecin militaire, est chargé de ce cours qui comporte trois années. A la satisfaction générale, l'on a supprimé les cercles où, durant une demi-heure, les étudiants répétaient entre eux *in forma* les matières enseignées.

— Un décret du 8 juillet 1907 a modifié le programme de licence en usage jusqu'ici dans les facultés des lettres en France.

Voici le nouveau programme de la licence en philosophie :

Épreuves écrites. — 1° Version latine. — La version sera tirée d'un ouvrage philosophique classique. Durée : trois heures. *coefficient :* 2

2° Composition de philosophie. — Le candidat choisit entre quatre sujets proposés : un de philosophie générale, un de psychologie, un de logique et de méthode des sciences, un de morale et sociologie. Durée : quatre heures. *coefficient :* 2

3° Composition d'histoire de la philosophie. — Le sujet de cette composition se rapporte aux auteurs anciens ou modernes indiqués au programme. Durée : quatre heures. *coefficient :* 2

4° Composition sur un sujet relatif à un des enseignements professés à l'Université. — Le sujet sera choisi par le candidat. Durée : trois heures. *coefficient :* 1

Le candidat qui justifie soit d'un certificat d'études supérieures de sciences, soit de la licence en droit, soit du grade de docteur en médecine, soit du titre de pharmacien de 1re classe, soit du diplôme de l'Ecole des Hautes Etudes (section d'histoire et de philologie ou section des sciences religieuses), est dispensé de la quatrième composition écrite.

Épreuves orales. — 1° Interrogation sur la philosophie générale. *coefficient :* 1

2° Interrogation sur la psychologie. *coefficient :* 1

3° Interrogation sur la logique et méthode des sciences. *coefficient :* 1

4° Interrogation sur la morale et sociologie. *coefficient :* 1

5° Explication de deux textes tirés de deux ouvrages philosophiques inscrits au programme. Ces textes devront être dans deux langues différentes indiquées par le candidat. *coefficient :* 2

6° Interrogation sur un des enseignements professés à l'Université, au choix du candidat. *coefficient :* 1

L'enseignement choisi pour la quatrième épreuve écrite peut également être indiqué pour cette interrogation.

7° Analyse d'un texte tel que : article de revue, ouvrage philosophique, en allemand ou en anglais, au choix du candidat. *coefficient :* 1

La durée de chaque épreuve orale est d'un quart d'heure. Les candidats ont un quart d'heure pour étudier chacun des textes qu'ils auront à expliquer ou à analyser.

La circulaire de M. Briand qui commente le décret en signale la portée de façon fort intéressante. En voici quelques passages saillants :

« La licence ès lettres sera désormais exclusivement de l'ordre de l'enseignement supérieur. Dès son entrée à la Faculté, l'étudiant, dans quelque section qu'il s'inscrive (philosophie, histoire et géographie, langues et littératures classiques, langues et littératures étrangères vivantes), pourra se livrer aux études de son choix. Et, du même coup, les maîtres des facultés seront rendus à leur véritable rôle qui est de former les étudiants aux méthodes scientifiques, non de compléter leurs études secondaires en organisant, à l'entrée de la Faculté des lettres, une rhétorique supérieure que la plupart de leurs nouveaux élèves subissaient à contre-cœur.

» Tout en supprimant les épreuves communes, fallait-il exiger, de tous les candidats aux diverses licences littéraires, la connaissance des langues anciennes ? Le Conseil supérieur a estimé que, si puissant que soit l'intérêt qu'offrent la langue et la littérature grecques, on ne pouvait leur en imposer l'étude. Au contraire, la connaissance de la langue latine lui a paru indispensable. En adoptant cette solution, il a voulu affirmer la nécessité d'une culture classique, et il a considéré aussi que, pendant tout le moyen âge et au delà, le latin avait été la langue savante, la langue européenne, qu'il était donc, selon l'expression si juste du rapporteur, M. Alfred Croiset, « un outil de travail indispensable », qu'on ne saurait admettre qu'un étudiant d'histoire ne pût consulter la plupart des documents historiques antérieurs au XVI[e] siècle, ni qu'un étudiant de philosophie ne pût essayer de lire, dans le texte original, Lucrèce, Cicéron ou Sénèque. La version latine figure donc dans le programme des diverses séries, mais non comme épreuve commune...

» Une autre disposition du nouveau décret est commune aux diverses séries. Le décret de 1894 avait autorisé la substitution à une des compositions obligatoires d'un travail sur un sujet agréé par un des maîtres de la Faculté. Cette innovation n'a point toujours donné les résultats qu'on en espérait. Les étudiants de licence ou s'absorbaient trop dans ce travail, au détriment des autres parties de l'examen, ou bien étaient encore trop inexpérimentés pour en aborder avec profit la préparation et la composition. Avant de prétendre à faire œuvre personnelle, si modeste soit-elle, ils doivent être initiés d'abord à la connaissance des méthodes scientifiques. Il vaut donc mieux laisser aux maîtres qui les dirigent le soin de les préparer par des exercices écrits ou oraux d'un caractère plus simple à la critique des textes et des documents. Au surplus, depuis l'institution du diplôme d'études supérieures, le travail de licence ferait double emploi avec le mémoire plus étendu et plus sérieux qu'on peut exiger d'étudiants dont la formation scientifique est déjà plus avancée.

» Vous remarquerez, Monsieur le Recteur, que le Conseil supérieur s'est attaché, pour les épreuves écrites de philosophie et d'histoire, à établir de nombreuses équivalences entre une des compositions et divers grades ou diplômes délivrés par d'autres facultés que la Faculté des lettres ou même par des établissements d'enseignement supérieur en dehors des universités. De même, pour toutes les séries, une des interrogations portera sur un des enseignements professés à l'Université au choix du candidat. Par

ces dispositions se trouvent affirmées l'unité scientifique de l'enseignement supérieur ainsi que les relations étroites qui doivent assurer la pénétration et la collaboration des facultés groupées dans une même université... »

Congrès. — Le III[e] Congrès international pour l'Histoire des religions se tiendra à l'Université d'Oxford, du 15 au 18 septembre 1908. Les langues officielles seront l'anglais, le français, l'allemand et l'italien. Le Congrès se tiendra à la règle suivie par les congrès précédents : les travaux et les discussions auront essentiellement un caractère historique, les polémiques d'ordre confessionnel ou dogmatique seront interdites. Le président du comité local est M. Percy Gardener, les secrétaires MM. Carpenter, 109, Banbury Road, Oxford et Farnell, 191, Woodstock Road, Oxford.

— Le III[e] Congrès international de Philosophie se tiendra à Heidelberg, du 1[er] au 5 septembre 1908. Le lundi 31 août, soirée de réception. Président du comité d'organisation M. Windelband, secrétaire M. Elsenhans. Il y aura sept sections : 1. Histoire de la philosophie ; 2. Philosophie générale, métaphysique et philosophie de la nature ; 3. Psychologie ; 4. Logique et théorie de la connaissance ; 5. Morale ; 6. Esthétique ; 7. Philosophie religieuse.

— La *Società filosofica italiana*, fondée en 1905 pour propager dans les lycées l'enseignement de la philosophie, a organisé à Parme, du 25 au 27 septembre 1907, un Congrès philosophique.

Le président, M. Frédéric Enriques, dans son discours d'ouverture constata avec plaisir une véritable renaissance de la philosophie italienne. M. le professeur Guido Villa, successeur de Cantoni à l'Université de Pavie, parla ensuite de *l'intellectualisme dans la philosophie contemporaine*. M. le professeur Varisco signala les *conséquences psychologiques de la logique mathématique*. M. le professeur Enriques posa le problème de *la valeur de la science ;* M. Baratono traita du *criticisme d'aujourd'hui* et du *réalisme de demain ;* M. Padoa, de *l'abstraction mathématique ;* M. Lugaro, des *bases anatomiques de l'intuition ;* M. Dellavalle, de la *discontinuité de l'activité psychique*. On aborda l'enseignement de la philosophie dans les lycées avec M. Vaïlati et M. Viganotti.

Avant de clore le Congrès, le conseil de la *Société philosophique* rappela son programme : promouvoir l'institution de cercles philosophiques locaux et fonder une bibliothèque philosophique. Le conseil fut chargé de faire en sorte que l'Italie fût bien représentée au Congrès international de Heidelberg en septembre 1908. L'on y

présentera une bibliographie complète des œuvres philosophiques publiées en Italie pendant les dix dernières années.

— L'*Associazione pedagogica professionale fra gl'insegnanti delle scuole normali italiane* a décidé de se transformer en une *Associazione nazionale per gli studi pedagogici*. Le professeur Luigi Credaro en résume les fins dans une circulaire et annonce que l'Association aura pour organe une *Rivista* qui doit commencer à paraître en 1908.

Revues. — La librairie J. A. Barth, de Leipzig, publie une nouvelle Revue sous le titre Zeitschrift für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung. Les directeurs sont MM. William Stern et Otto Lippmann. Le volume coûtera 20 Mk. Le programme de la Revue est des plus étendus, et englobe tous les faits psychologiques, et toutes les applications pratiques des constatations de la science.

— A partir du 1er octobre paraît chez F. Schöningh à Paderborn, une revue nouvelle, Zeitschrift für christliche Erziehungswissenschaft dont la rédaction se trouve entre les mains de MM. J. Pötsch, Willmann et Habrich. Elle se publie tous les quinze jours et coûte 1,50 Mk. par trimestre.

— Signalons également la Revue des études ethnographiques et sociologiques, publication internationale et mensuelle que vient d'entreprendre M. A. Van Gennep (librairie Paul Geuthner, Paris) et la Revue de psychologie sociale qui a vu le jour à Paris (rue de Condé, 24).

— Sous le titre La Foi Catholique, revue anti-kantiste, M. l'abbé Gaudeau commence à Paris, chez Lethielleux, une publication nouvelle destinée à poursuivre les manifestations du kantisme dans tous les domaines.

— MM. Quilliet et Chollet, professeurs à la Faculté de théologie de Lille, publient désormais, en remplacement de la Revue des Sciences ecclésiastiques, les Questions ecclésiastiques.

Publications collectives. — La librairie J. A. Barth, de Leipzig, publie une Natur- und kulturphilosophische Bibliothek. Parmi les volumes parus nous rencontrons une *Philosophie der Botanik* due à M. Reinke, une étude de M. Hans Driesch : *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre* et un volume de M. Rud. Eisler : *Leib und Seele.*

— La Bibliothèque de philosophie expérimentale, publiée sous la direction de M. Peillaube (Paris, Rivière), annonce une traduction française de la *Psychologie* de W. James par M. G. Bertier, une

étude du regretté M. Vaschide sur la *Psychologie de la main*, une autre sur l'*Activité biologique* par M. Vignon, une étude de M. Peillaube sur *Les images*, une *Morale* par M. Sertillanges, une étude de M. Georges Michelet sur *La volonté*, plusieurs études de *psychologie expérimentale* dues à M. Vaschide, une étude sur *Le langage* de M. Rousselot, directeur du Laboratoire de phonétique expérimentale au Collège de France, etc. ; elle vient d'éditer des *Principes de linguistique psychologique* dus au P. Van Ginneken, S. J., le même qui publiait récemment, dans les Leuvensche Bijdragen, des *Grondbeginselen der psychologische Taalwetenschap* qui furent très remarqués.

Editions. Traductions. — La librairie Eckhardt, à Leipzig, publie un choix d'œuvres de Schelling : *F. W. J. von Schelling. Werke, Auswahl.* L'éditeur est M. Otto Weiss. M. Arth. Drews fait une préface. Les trois beaux volumes de cette édition, dont nous reparlerons, comptent CLXII-816, 682 et 935 pages. (Prix : broché 20 Mk., relié 25, édition de luxe 35.)

— M. Victor Delbos nous donne une traduction française des *Fondements de la métaphysique des mœurs* de Kant (Paris, Delagrave). Prenant pour base l'édition de l'Académie des sciences de Berlin, il a fait une traduction entièrement nouvelle. Il y joint une biographie de Kant, des notes abondantes et une introduction sur la morale de Kant, où l'on retrouve les idées directrices de son grand ouvrage : *La philosophie pratique de Kant.*

— MM. Charles Urbain et L. Levesque préparent une édition critique de la correspondance de Bossuet. Elle prendra sept à huit volumes in-8° de la « Collection des Grands Ecrivains de France » (Paris, Hachette). Les deux premiers sont annoncés pour 1908. Les éditeurs font appel à tous ceux qui pourraient leur transmettre ou leur signaler des lettres de Bossuet ou de ses correspondants. Cette édition sera, pour la correspondance de l'évêque de Meaux, ce qu'a été pour ses sermons l'œuvre de l'abbé Lebarq.

— Paru récemment chez Macmillan, *The philosophy of common sense*, par F. Harrison. Essais, discussions sur Spencer, Huxley etc. (7, 6).

— M. A. Riehl réédite (Leipzig, chez Engelmann) son grand ouvrage sur la philosophie critique : *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System.* Le 1er volume vient de paraître : *Geschichte des philosophischen Kritizismus.*

— Mgr. Giuseppe Ballerini vient de donner une 2de édition de son beau livre *Il principio di causalità e l'esistenza di Dio di*

fronte alla scienza moderna ; 324 pages. Prix : 2 fr. Firenze, libreria editrice fiorentina. Un compte-rendu de la 1re édition dû à la plume du Cardinal Mercier a paru dans la Revue Néo-Scolastique de 1905, pp. 395 et sqq.

— M. TH. LIPPS publie une nouvelle édition, entièrement remaniée, de son livre *Vom Fühlen, Wollen und Denken* (Leipzig, Barth).

— La librairie Alcan réédite la *Science de la Morale* de CHARLES RENOUVIER.

— Paru récemment en 2de édition : JOHN VENN, *The principles of empirical or inductive logic.* (15 s.)

Ouvrages importants. — Paraît dans la Bibliothèque de philosophie contemporaine, la *Morale des Idées-forces* par ALFRED FOUILLÉE.

— On annonce le 2me volume (avant le 1er) de *Origin and development of the moral ideas* de WESTERMARCK, professeur à Hilsingfors. (14 s.)

— Paru chez Longmans, SHADWORTH H. HODGSON, *The metaphysic of experience*, 4 vol. (36 s.)

— On annonce très prochainement : BALDWIN, *Thought and Things*, vol. II. *Experimental Logic or genetic Theory of Thought.*

— M. BENJAMIN RAND de l'Université Harvard, annonce la prochaine publication, chez Houghton et Mifflin, d'un livre de lectures philosophiques où l'on trouvera les passages essentiels des principaux représentants de la philosophie moderne, sous le titre *Modern Classical Philosophers.*

— M. GEORGE FONSEGRIVE publie un volume sur *Ferdinand Brunetière*, où il expose les idées et les théories de l'illustre penseur. Il complète ainsi le livre plus intime que M. Giraud consacre à sa memoire. Les deux livres paraissent chez Bloud.

— MM. L. COUTURAT et L. LEAU, secrétaires de la Délégation pour l'adoption d'une langue auxiliaire internationale, publient sous ce titre *Les nouvelles langues internationales*, un volume où l'on trouvera tous les projets de langue internationale qui ont vu le jour dans ces dernières années et même plus anciennement.

— M. ERNST CASSIRER achève son grand ouvrage en deux volumes : *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.*

— M. HENRI DELACROIX publie un important volume : *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme : les grands mystiques chrétiens* (Paris, Alcan, in-8° ; 10 fr.). L'auteur se fait depuis longtemps une spécialité de ces études. L. N.

— 17 février 1908 —

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

F. W. J. v. Schelling. — Werke, Auswahl in drei Bände, herausgegeben und eingeleitet von Otto Weiss. Geleitwort von Prof. Arth. Drews. Leipzig, Eckhardt, 1907.

Blanc. — Sur le chemin d'Emmaüs. Lethielleux, 1908.

M. Lepin. — Christologie. Commentaire des propositions XXVII-XXXVIII du décret *Lamentabili*. Beauchesne, 1908.

T. Prat, S. J. — La Théologie de saint Paul. Ire Partie. Beauchesne, 1908.

I. Woodbridge Riley. — American Philosophy. The early schools. New-York, Dodd Mead and Cy.

Alb. Leclère. — La morale rationnelle dans ses relations avec la philosophie générale. Paris, Alcan et Lausanne, Payot, 1908.

Theod. Lipps. — Vom Fühlen, Willen und Denken. Versuch einer Theorie des Willens. 2. Aufl. Leipzig, Barth, 1907.

L. Du Roussaux. — Ethique. Traité de Philosophie morale. Bruxelles, Dewit, 1908.

G. Pecsi. — Cursus brevis philosophiae. Vol. I : Logica, Metaphysica. Vol. II : Cosmologia, Psychologia. Apud auctorem. Esztergom, Hungariae.

Jean Hily. — Esquisse d'une nouvelle synthèse de Philosophie. La philosophie aléthélogique. Paris, Néauber, 1907.

Dr Severin Aicher. — Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles. Berlin, Reuther und Reichard, 1907.

Dr M. Splendori. — Commemorazione di Monsignor Giuseppe Alessi. Padova, tip. del Seminario, 1906.

E. Janvier. — Exposition de la morale catholique. V. Le vice et le péché, conférences de N.-D. de Paris (Carême 1907). Paris, Lethielleux.

J. Laminne. — La philosophie de l'Inconnaissable. La théorie de l'évolution. Bruxelles, Dewit, 1908.

M. Meyer. — Aphorismen zur Moralphilosophie. Berlin, Seemann.

G. Surbled. — Le Sous-Moi. Paris, Maloine.

J. DE TONQUÉDEC. — La notion de vérité dans la « Philosophie nouvelle ». Beauchesne, 1908.

J. LEBRETON. — L'Encyclique et la Théologie moderniste. Beauchesne, 1908.

EMM. BARBIER. — Les démocrates chrétiens et le modernisme. Lethielleux, 1908.

J. ANTONIO USTOA. — Ensayo teorico practico sobre el arte de Estudiar. Vitoria, J. Fuertes, 1907.

H. DELACROIX. — Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens. Alcan, 1908.

E. SIGOGNE. — Eurythmie. Bruxelles, Belgique artistique et littéraire, 1908.

— 18 février 1908. —

V.

DE L'INTUITION EN THÉODICÉE.

Nombre de penseurs, déjà fatigués du positivisme, mais encore défiants à l'égard de l'intelligence, se rabattent sur les données de l'intuition pour y trouver un abri contre le doute : ils croient que ces données suffisent à fonder toute une théorie de la connaissance et de l'action. L'heure est donc venue de chercher ce qu'elles peuvent fournir. Quelle place faut-il leur faire en théodicée ? C'est le problème que je voudrais éclaircir. Pour n'en laisser échapper aucun aspect, je suivrai les principales formes qu'il a revêtues depuis l'argument de saint Anselme jusqu'à « l'expérience de l'Infini » dont on parle si fort aujourd'hui.

I.

Lorsqu'on passe de la zone des sensations à celle des intelligibles, c'est comme un monde nouveau qui se révèle à nous, un monde où tout nous apparaît sous forme de nécessité et d'infinité, où tout s'auréole d'absolu. De plus, parmi les idées qui peuplent cette autre sphère, il en est une dont la marque paraît unique : c'est celle d'un être qui renferme en lui tout le possible, qui l'épuise d'un seul coup et semble par là même réaliser la souveraine perfection.

Qu'est-ce que cette idée qui domine toutes les autres et les pénètre de sa lumière ? Dieu lui-même, ont répondu certains philosophes ; du moins faut-il y voir comme l'empreinte de sa substance sur notre esprit. En tous cas, il n'est pas nécessaire de sortir de cette idée, pour établir

l'existence du suprême Auteur des choses ; il suffit d'en analyser le contenu. Considérée en son sommet, la théodicée ne repose plus sur le principe de causalité, mais bien sur celui d'identité : Dieu se rapproche de nous à mesure que nous nous élevons davantage vers les cimes de la pensée et finit par s'y manifester lui-même.

Dérivée du Platonisme et toujours plus ou moins latente dans la philosophie des Pères, cette preuve directe a revêtu, sous la plume de saint Anselme, une forme nouvelle et plus précise que l'on désigne sous le nom d'« argument ontologique ». Elle s'est d'ailleurs développée après lui, et de manière à prendre une place considérable dans l'histoire de la pensée humaine : L'idée du prieur du Bec a été comme un petit ruisseau qui grandit à mesure qu'il s'éloigne de sa source, et finit par devenir un grand fleuve.

Son *Monologium* une fois terminé, saint Anselme n'est pas encore satisfait ; il se met à chercher une raison plus simple que celles qu'il a déjà fournies, et plus accessible par là même au commun des hommes ; or, après plusieurs jours de méditation et de prière, voici ce qu'il croit découvrir.

« L'insensé a dit dans son cœur : il n'y a pas de Dieu ». Pourtant l'insensé, si loin qu'aille son doute, doit encore convenir d'une chose : c'est qu'il existe dans son intelligence un être tel qu'il n'en peut penser un plus grand. Car, lorsqu'on lui parle d'un tel être, il n'entend pas seulement « des souffles d'air » ; il sait ce qu'on lui dit, il le comprend ; et ce que l'on comprend existe dans l'intelligence. Or, s'il existe dans l'intelligence un être tel qu'on n'en puisse penser un plus grand, il faut du même coup que cet être existe aussi dans la réalité. Autrement, il n'envelopperait pas tout ce qu'il doit envelopper : il ne serait pas encore le plus grand que l'on puisse penser ; vu qu'il y a manifestement quelque chose de plus à exister en même temps dans l'esprit et dans les choses, que dans l'esprit tout seul. Que l'impie cesse donc de répéter son cri de triomphe ; qu'il

se rende enfin à la lumière de sa propre raison dont il est d'ailleurs si fier. Puisqu'il conçoit quelque chose de tel qu'on ne peut rien concevoir de plus grand, c'est que ce quelque chose existe effectivement, c'est qu'il y a un Dieu [1]).

A peine éclos, cet argument ingénieux est combattu par le moine Gaunilon, réfuté à quatre reprises par saint Thomas lui-même : de telle sorte qu'il disparaît presqu'entièrement de la pensée du moyen âge. Mais Descartes vient qui le reprend et en fait revivre l'idée fondamentale. A-t-il réellement connu l'argument de saint Anselme ? On ne le dirait pas, à l'entendre ; il nous donne sans cesse sa preuve favorite comme sortie tout entière de son crû. Mais cette allure d'indépendance n'est pas faite pour inspirer une pleine conviction. Ecoutez sur ce point Leibniz lui-même, si juste et si bienveillant d'ordinaire : « M. Descartes voulait qu'on crût qu'il n'avait guère lu ; c'était un peu trop » [2])... « M. Descartes a usé d'artifice, pour profiter des découvertes des autres sans leur en vouloir paraître redevable. Il traitait d'excellents hommes d'une manière injuste et indigne, lorsqu'ils lui faisaient ombrage, et il avait une ambition démesurée pour s'ériger en chef de parti » [3]). « Descartes, tout grand homme qu'il était, avait cette vanité de vouloir être solipse » [4]). On comprend à de telles dispositions que le philosophe de la Haye ait pu s'inspirer de saint Anselme sans en avertir ses lecteurs. Et le fait est démontré depuis assez longtemps déjà : les recherches d'Hauréau sur ce point ne laissent subsister aucun doute [5]).

Mais, si Descartes reprend l'idée de saint Anselme, ce

[1]) *Œuvres de saint Anselme*, *Proslog.*, 2, éd. Gerberon, Paris, 1675. Cfr. Domet de Vorges, *Saint Anselme* (collection des Grands Philosophes), pp. 267 et suiv., Paris, Alcan, 1901. L'exposé de l'auteur est remarquable d'exactitude et de netteté.

[2]) G. Leibniz, *Opera philosophica omnia*, p. 722 b, éd. Erdmann, Berlin, 1840.

[3]) *Ibid.*, p. 142b.

[4]) A. Foucher de Careil, *Lettres et opuscules inédits de Leibniz*, p. 289, Paris, 1854.

[5]) *Hist. litt. du Maine*, v. I, p. 335, Paris, 1876.

n'est pas à dire qu'il la copie : il la transforme, et de plusieurs manières à la fois. Voici comment il formule son argument.

Nous avons l'idée de Dieu : c'est un fait incontestable, aux yeux de Descartes. De plus, cette idée est celle d'un être infini dans tous les sens, et qui par là même enveloppe toutes les perfections. Or, parmi les perfections, il faut compter sans doute l'existence elle-même ; car il vaut mieux exister que n'exister pas : la chose est manifeste. Donc l'idée de Dieu a « ce privilège » qu'elle enveloppe réellement l'existence. De la première résulte la seconde avec une rigueur toute mathématique : on ne peut pas plus concevoir Dieu comme un simple idéal qu'on ne peut concevoir un triangle dont la somme des angles n'égalerait pas deux droits [1]).

Il suffit d'entendre un tel langage, pour s'apercevoir que Descartes a modifié d'une manière assez profonde la position du problème.

Saint Anselme partait tout simplement de l'idée « d'un être tel qu'on n'en peut penser un plus grand »; il ne supposait point que cet être fût infini ; il ne supposait pas non plus que cet être réunît en lui-même toutes les perfections : ce sont là deux prémisses dont il n'avait nul besoin pour édifier sa preuve. Descartes les admet l'une et l'autre. Or elles sont grosses de difficultés. Est-il réellement possible qu'il y ait un être infini ? Est-il même possible qu'il existe quelque part un être parfait ? Et, supposé qu'il en soit ainsi, comment l'infinité, prise au sens cartésien, s'identifie-t-elle avec la perfection ? Ce sont là autant d'objections qu'on devait poser à Descartes, et qu'en fait on lui a posées sans qu'il fût assez heureux pour les éclaircir. La preuve de saint Anselme échappait à tous ces embarras. On ne pouvait pas du moins lui nier sa majeure ; car il faut bien

[1]) *Discours de la Méthode*, 1re partie ; 5e *Méditation* ; *Princ.*, 1re partie, 13-16. Cfr. Leibniz, p. 56, éd. Foucher de Careil.

qu'il y ait à l'origine des choses un être qui réalise d'un coup tout ce qu'il enveloppe de réalisable, un être par là même qui « soit le plus grand que l'on puisse concevoir ».

Lorsqu'on y regarde de plus près, on discerne entre le prieur du Bec et Descartes une différence encore plus profonde.

Saint Augustin avait déjà prononcé ces paroles curieuses : « Plus l'essence augmente en richesse, plus elle tend à l'existence... c'est de l'accroissement de la première que résulte la seconde ; et voilà pourquoi nous confessons que Dieu existe souverainement »[1]. Il ajoute, dans un autre endroit, que « le bien absolu et l'existence ne font qu'un »[2]. Pressé par les objections qui lui viennent de toutes parts, Descartes reprend, et peut-être sans la connaître, cette pensée de l'évêque d'Hippone. Il ne se borne plus à répéter que l'idée de Dieu implique son existence ; il en donne une raison nouvelle qui suppose toute une théorie des possibles : Descartes avance que l'idée de Dieu, étant infinie, enveloppe une tendance souveraine à s'actualiser, et que par suite elle s'actualise de « sa propre force » et nécessairement. Voyez comment il s'exprime dans ses *Réponses aux premières objections* : « Lorsque nous disons que Dieu est par soi, nous pouvons aussi à la vérité entendre cela négativement, comme voulant dire qu'il n'a point de cause ; mais si nous avons auparavant cherché la cause pourquoi il est ou pourquoi il ne cesse point d'être, et que, considérant l'*immense et incompréhensible puissance qui est contenue dans son idée*, nous l'ayons reconnue si pleine et si abondante qu'en effet elle soit la vraie cause pourquoi il est, et pourquoi il continue ainsi toujours d'être, et qu'il n'y en puisse avoir d'autre que celle-là, nous disons que Dieu est par soi, non plus négativement, mais au contraire très positivement »[3]. Puis, comme s'il craignait de n'avoir

[1]) *Contra epist. fundament.*, 40.
[2]) *De vera Religione*, 18.
[3]) P. 145, éd. Charp.

pas été suffisamment compris, il ajoute un peu plus loin : « Nous ne pouvons penser que l'existence [de Dieu] est possible qu'en même temps, prenant garde à sa *puissance infinie*, nous ne connaissions qu'il peut exister par sa propre force... *l'existence nécessaire est contenue dans l'idée d'un être souverainement puissant*, non par une fiction de l'entendement, mais parce qu'il appartient à la vraie et immuable nature d'un tel être d'exister » [1]). Il est difficile, je crois, de s'y méprendre : Descartes en tient déjà pour la théorie d'après laquelle le possible précède l'acte et le produit du dedans ; c'est là qu'il a trouvé son dernier renfort.

L'idée n'est pas perdue ; Spinoza la relève, l'étend à tous les possibles et en fait l'une des colonnes maîtresses de son palais de concepts. « C'est une puissance, dit-il, que de pouvoir exister ; par suite, à mesure qu'une réalité plus grande convient à la nature d'une chose, elle a de soi d'autant plus de force pour exister. Par suite aussi, Dieu qui est infini et qui par là même a une force infinie pour exister, existe absolument. » On conçoit le possible comme inerte ; il n'en est rien. Le possible contient un principe de spontanéité en vertu duquel il s'actualise toutes les fois qu'il ne rencontre pas un concurrent mieux armé. Or l'être souverain n'en saurait avoir de tels, vu son infinité elle-même ; il s'actualise donc et forcément : sa « perfection n'ôte pas son existence, elle la pose » [2]).

Leibniz marche à son tour sur les traces de Spinoza qu'il a cependant si fortement combattu sur d'autres points. Pour lui, la preuve de saint Anselme « renouvelée par Descartes », n'est pas un « paralogisme » ; « c'est une démonstration imparfaite » [3]). Et, pour l'achever, il suffit de faire voir que « l'idée de Dieu est possible ». Ce point

[1]) *Op. cit.*, p. 152.
[2]) Spinoza, *Eth.*, t. III, pp. 13-14, éd. Saisset. Paris; cfr. pp. 356, 415.
[3]) Leibniz, *Nouveaux essais*..., pp. 374b-375a, 7; *De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu*, p. 177a.

une fois mis au clair, tout le reste s'ensuit avec une sorte de rigueur mathématique [1]). Pourquoi ? La réponse est la même que chez Spinoza.

Les possibles ne sont pas inactifs, comme on le croit généralement ; ils enveloppent une tendance à l'existence actuelle, un peu comme la matière enveloppe « une exigence à l'extension ». Il se fait entre eux une sorte de lutte éternelle qui vient de leur effort vers le meilleur : ce sont des candidats à la vie dont chacun tâche de l'emporter sur tous les autres. Et il faut bien qu'il en soit ainsi ; car, autrement, jamais rien n'aurait existé. L'actuel ne s'explique en dernier ressort que par le logique ; et le logique, de son côté, n'explique l'actuel que s'il y va d'un élan à la fois interne et essentiel.

La tendance des possibles à l'existence est d'autant plus grande qu'ils enferment plus de *réalité*, de *perfection* ou d'*intelligibilité* ; car tous ces termes désignent une seule et même chose.

En Dieu, cette tendance est souveraine, vu qu'il est infini ; et, par suite, il ne se peut point qu'elle soit tenue en échec. Dieu existe du fait même qu'il est possible : pour lui, l'essence et l'existence ne font qu'un [2]).

Mais ni Spinoza ni Leibniz n'ont épuisé les ressources que l'on peut tirer de la conception dynamique des possibles. Plus tard paraît Hegel qui sait en faire sortir toute une philosophie, l'une des plus vastes et des plus puissantes qu'on ait jamais vues.

L'idée, d'après Hegel, n'est pas cette pensée formelle, inerte et statique que nous croyons obtenir par voie d'abstraction ; l'idée, « c'est la pensée qui développe d'elle-même et en elle-même l'ensemble de ses lois et de ses déterminations » [3]).

[1]) Leibniz, *Nouveaux essais...*, p. 375ª, 7; *De la démonstration cartésienne...*, p. 177ª; *Epist. ad Herm. Conringium*, p. 78 ; pp. 56-57, éd. Foucher de Careil.

[2]) Leibniz, *Théod.*, p. 566ª, 201, éd. Erdmann.

[3]) Hegel, *La logique*, t. I, p. 244, trad. A. Vera, Paris, 1859.

« Ces lois et ces déterminations » sont celles des objets qui nous entourent, que nous voyons et touchons ; ce sont celles de la nature elle-même. L'idée est immanente aux réalités qui passent, et constitue leur substance aussi bien que leur principe d'évolution [1]).

Par suite, les phénomènes cosmiques « ne forment que le côté superficiel et extérieur des choses ». Au fond, l'univers n'est que « la matérialisation », ou, si l'on veut, l'extériorisation de la pensée ; l'univers n'est qu'un système d'idées vivantes : c'est de la dialectique en mouvement [2]).

Par suite aussi, l'hypothèse d'un Dieu transcendant, qui crée et domine le monde du dehors, n'est pas seulement superflue ; elle implique une contradiction. Il n'y a pas place dans la trame des choses pour une volonté de ce genre. L'unique Dieu, le seul qui soit vrai, c'est la pensée qui pénètre les idées et qui n'est elle-même qu'une idée. Ce Dieu ne meurt pas ; il n'est pas né non plus : il a l'éternité en partage. Mais il évolue avec tout le reste : principe indéfectible du devenir, il en subit par là même les hausses et les baisses, il en suit à la fois les progrès et les décadences.

Si l'on se récrie contre une telle conception de l'univers, si l'on proteste au nom de l'impuissance de l'abstrait, c'est que l'on s'en tient encore à une représentation trop matérialiste des choses. On croit qu'il n'y a de concret que le sensible, parce que le sensible seul est capable d'ébranler nos sens ; et c'est là que se trouve l'erreur. Derrière le concret sensible, il en est un autre plus profond, plus riche en énergie et plus durable par là même, c'est ce que l'on peut appeler « le concret intellectuel » [3]). Que l'on se rende

[1]) Hegel, *La logique*, t. II, pp. 151-152, 167, 174, 175, 352 ; *La philosophie de la nature*, t. I, p. 185, trad A. Vera ; *ibid.*, t. I, pp. 189, 196, 199, 203.
[2]) Id., *La logique*, t. I, pp. 211-212, 241 ; t. II, pp. 145-146. — Cfr. G. Noel, *La logique de Hegel*, pp. 3, 12, 19, Paris, Alcan, 1897, et surtout : Stirling, *The secret of Hegel*, pp. 85, 86, 95, 96, 111, 112, Edinburg, Oliver, 1898.
[3]) Stirling, *loc. cit.*, pp. 92, 96.

compte une bonne fois de ce fait fondamental ; et l'on verra que, pour comprendre quelque chose à la nature, il faut renverser la position ordinaire des termes : on constatera que le rôle d'accident revient au sensible et celui de substance au logique.

Tel est le dernier stade de la preuve ontologique. Quel n'eût pas été l'étonnement de saint Augustin, et même celui de Descartes, s'ils avaient pu prévoir que l'on déduirait un jour de leur principe commun le monisme le plus rigoureux qui fût jamais ! Mais le génie qui est surtout un instinct supérieur, découvre d'ordinaire beaucoup plus de choses qu'il n'en peut discerner ; et par là même il ne pénètre pas toujours toutes les conséquences des vues auxquelles il s'élève.

*
* *

De pareilles conséquences sont assez graves, pour qu'on y regarde de plus près. Reprenons la chaîne par où l'on y descend ; et peut-être y trouverons-nous quelques ruptures de continuité.

Leibniz voulait que, pour édifier la preuve ontologique, on commençât par établir « la possibilité de l'idée de Dieu ». Cette demande était juste ; mais comment y satisfaire ?

On le peut sans doute, dans l'hypothèse où raisonnait saint Anselme ; car il faut bien qu'à l'origine des choses il y ait une force qui domine tout le reste et qui d'un coup atteigne sa plénitude : il faut qu'il y ait à l'origine des choses « un être tel qu'on n'en puisse concevoir un plus grand ». Mais la question se complique, lorsqu'on ajoute que cet être est souverainement parfait. Comment savoir, de vue directe, qu'il peut exister quelque part une science adéquate à l'être, un vouloir infailliblement dominé par l'idée du meilleur, une puissance qui ne rencontre à son expansion d'autre obstacle que la contradiction logique ? Nous ne trouvons dans le champ de notre expérience que des esprits plus ou moins bornés, une lutte inextinguible

de la passion contre le devoir, des énergies qui donnent toujours une somme de travail délimitée ou délimitable. Et, quand nous dépassons l'expérience, afin de savoir si ces choses sont susceptibles d'être portées à l'absolu, nous sentons du même coup que nous n'en avons pas une vue assez profonde pour définir jusqu'où peut aller leur intensité. Nous perdons pied et n'enfantons plus que de vagues abstractions ou des rêves creux.

Supposé même que chacun des prédicats qui composent l'idée d'être parfait, se puisse élever à l'inconditionnel ; la question n'est pas tranchée par là. Il faut encore que tous ces prédicats soient à même de se réunir en une seule substance ; il faut, par suite, que chacun d'eux s'harmonise logiquement avec tous les autres et avec le sujet dont il est un aspect. Or qui pourra résoudre un pareil problème, par voie d'intuition rationnelle ? Nous ne savons même pas pourquoi il y a des cygnes blancs et des cygnes noirs. « Pour moi, disait Catérus, je n'acquiesce pas tout à fait » au raisonnement de Descartes ; « car, qu'une chose soit *par soi*, tant qu'il vous plaira, c'est-à-dire qu'elle ne soit pas *par autrui*, que pourrez-vous dire, si cette limitation vient de ses principes internes et constituants, c'est-à-dire de sa forme même et de son essence ? » [1]) La remarque du « théologien des pays-bas » demeure tout entière : ni Descartes ni même Leibniz ne l'ont levée ; bien plus, elle n'a fait que gagner en acuité avec le temps.

Le problème se complique derechef, lorsque l'on conçoit la souveraine perfection sous la forme de l'infinité. Car alors, il s'agit en plus de savoir si le nombre des prédicats possibles est illimité ou si, comme le veut Aristote, il a nécessairement un terme. Il s'agit également de discerner si l'infini en acte est possible, ou du moins, dans quel sens il l'est. La question se pose surtout de définir comment le concept d'infinité se concilie avec celui de perfection.

[1]) Descartes, *Méditations*, 1re *obj.*

de la passion contre le devoir, des énergies qui donnent toujours une somme de travail délimitée ou délimitable. Et, quand nous dépassons l'expérience, afin de savoir si ces choses sont susceptibles d'être portées à l'absolu, nous sentons du même coup que nous n'en avons pas une vue assez profonde pour définir jusqu'où peut aller leur intensité. Nous perdons pied et n'enfantons plus que de vagues abstractions ou des rêves creux.

Supposé même que chacun des prédicats qui composent l'idée d'être parfait, se puisse élever à l'inconditionnel ; la question n'est pas tranchée par là. Il faut encore que tous ces prédicats soient à même de se réunir en une seule substance ; il faut, par suite, que chacun d'eux s'harmonise logiquement avec tous les autres et avec le sujet dont il est un aspect. Or qui pourra résoudre un pareil problème, par voie d'intuition rationnelle ? Nous ne savons même pas pourquoi il y a des cygnes blancs et des cygnes noirs. « Pour moi, disait Catérus, je n'acquiesce pas tout à fait » au raisonnement de Descartes ; « car, qu'une chose soit *par soi*, tant qu'il vous plaira, c'est-à-dire qu'elle ne soit pas *par autrui*, que pourrez-vous dire, si cette limitation vient de ses principes internes et constituants, c'est-à-dire de sa forme même et de son essence ? » [1]) La remarque du « théologien des pays-bas » demeure tout entière : ni Descartes ni même Leibniz ne l'ont levée ; bien plus, elle n'a fait que gagner en acuité avec le temps.

Le problème se complique derechef, lorsque l'on conçoit la souveraine perfection sous la forme de l'infinité. Car alors, il s'agit en plus de savoir si le nombre des prédicats possibles est illimité ou si, comme le veut Aristote, il a nécessairement un terme. Il s'agit également de discerner si l'infini en acte est possible, ou du moins, dans quel sens il l'est. La question se pose surtout de définir comment le concept d'infinité se concilie avec celui de perfection.

[1]) Descartes, *Méditations*, 1re *obj.*

Or je ne sache pas que de telles difficultés se puissent résoudre par une analyse *a priori* ; je ne sache pas qu'on soit à même de les éclaircir en se précipitant d'emblée dans l'idée d'Être, parfait, infini, ou l'un et l'autre à la fois. Pour projeter quelque lumière sur ces profondeurs de l'insondable, il faut partir de l'expérience et la continuer par la déduction : saint Thomas est, en cette matière, le vrai modèle à suivre ; il nous indique au moins la vraie voie.

La majeure de la preuve ontologique n'est pas établie ; et sa mineure l'est encore moins. Mais, pour en demasquer les faiblesses, il faut procéder par degrés ; car elle a revêtu plusieurs formes, comme on a pu le voir plus haut.

Gaunilon répondait à saint Anselme : vous passez de l'existence logique à l'existence réelle ; et vous n'en avez pas le droit : votre argument n'est qu'un paralogisme [1]). Un peu plus tard, saint Thomas d'Aquin reprenait la même critique et la faisait sienne, en lui donnant une forme à la fois plus concise et plus lumineuse : « Supposé que par ce mot *Dieu* chacun entende ce que l'on dit, supposé qu'on entende par là un être tel qu'on n'en peut penser un plus grand ; il ne s'ensuit pas que la chose signifiée par ce mot existe dans la réalité, mais seulement qu'elle existe dans la conception de notre esprit. Pour conclure qu'elle existe en réalité, il faudrait démontrer préalablement qu'il y a dans les choses un être tel qu'on n'en peut concevoir un plus grand » [2]). En d'autres termes, l'argument de saint Anselme ne prouve point qu'il y a un Dieu ; il établit simplement que, s'il y en a un, son essence est telle qu'il ne peut cesser d'exister. Il est donc utile, mais d'une autre manière que ne l'a voulu le prieur du Bec.

[1]) Cfr. sur ce point, Domet de Vorges, *loc. cit.*, pp. 274-276.

[2]) 1a 2ae, 1. — Cfr. *Comment. sur les Sent.*, L. I, dist. 3, q. 1, art. 2 ; *De Mente*, 9, 10, art. 12 ; *Contra Gentes*, I, 11. Saint Thomas est donc revenu quatre fois à l'argument de saint Anselme, et toujours en l'attaquant avec plus de vaillance et de fermeté.

Descartes devait subir la même critique : vous ne prouvez pas, lui disait encore Catérus, vous ne prouvez pas que l'existence de Dieu « soit dans la nature actuellement quelque chose, mais seulement qu'avec le concept ou la notion de l'Être souverainement parfait, celle de l'existence est inséparablement conjointe » [1]. « Vous avancez sans preuve ce qui est en question », répliquait de son côté le spirituel Gassendi. Je pourrais dire tout aussi bien « que dans l'idée d'un Pégase parfait, la perfection d'avoir des ailes n'est pas seulement contenue, mais encore celle de l'existence ; car, comme Dieu est conçu parfait en tout genre de perfection, de même un Pégase est conçu parfait en son genre » [2].

Cette manière d'argumenter est décisive, aussi longtemps qu'on ne voit dans l'idée de Dieu qu'un système de qualités abstraites, dépouillées par là même de tout principe d'existence ; car il est clair que de l'abstrait, considéré comme tel, il n'y a pas de magie qui puisse faire sortir le concret. Mais il n'en va plus de même, si l'on vient à vous objecter que tout abstrait renferme un possible et que tout possible contient une tendance essentielle à se réaliser. L'adversaire se place alors sur un terrain nouveau ; et c'est avec de nouvelles armes qu'il faut le combattre. Quelles sont ces armes d'un autre genre ? Il importe de l'expliquer maintenant.

Il faut bien admettre que le possible, tel qu'il se révèle à notre entendement, n'est pas chose absolument inerte ; on peut même ajouter qu'il possède d'autant plus d'activité qu'il renferme plus de bonté : ces deux assertions paraissent incontestables. Mais ce n'est pas de lui-même que le possible, tel qu'il se révèle à notre esprit, se transforme en acte ; il ne se réalise que par l'intermédiaire d'un autre principe qu'il sollicite et qui s'en distingue totalement par

[1] *Méditations*, 1re *obj.*
[2] Ibid., 5e *obj.*

sa forme psychologique. Le possible, tel qu'il est en nous, ne se réalise que par l'intermédiaire de la volonté. Or le possible nous apparaît comme quelque chose de fixe ; la volonté, au contraire, est une spontanéité consciente dont le propre est de se mouvoir elle-même, qui peut céder à l'attrait des représentations, mais qui peut aussi s'en détourner : elle n'est pas plus un aspect du possible que le triangle n'est un aspect du cercle. Bien que liées dans le processus des opérations mentales, ces deux choses demeurent irréductibles l'une à l'autre. Ce n'est pas non plus en lui-même que se réalise le possible, tel qu'il se manifeste à notre pensée : ce n'est pas de son propre fond qu'il tire la matière dont il devient la forme. Le fait paraît assez clair pour qu'on n'ait nul besoin d'y insister. Le possible n'est qu'une loi tout idéale d'après laquelle nous façonnons certains objets ; entre ces deux termes il n'y a pas d'autre rapport que celui du modèle à sa copie : c'est dans le bronze, le marbre ou le bois que l'artiste réalise son rêve de beauté.

Le possible, tel qu'il apparaît à notre pensée, se manifeste donc comme une fin ; mais il n'enveloppe dans son contenu ni sa cause efficiente ni sa cause matérielle : ce n'est ni de lui-même ni en lui-même qu'il s'actualise ; et l'on se paie de mots quand on soutient le contraire. Le possible, d'après M. J. Lachelier, sollicite notre activité « par un attrait indépendant de toute connaissance » [1] : c'est une erreur manifeste. Le possible n'agit sur nous qu'en tant qu'il nous apparaît comme bon ; et il ne peut nous apparaître comme bon qu'autant qu'il est connu. De plus, la bonté du possible une fois connue, il n'a pas encore de quoi se réaliser, si la volonté ne se met à ses ordres et ne devient son ouvrière. Otez la spontanéité consciente ; il retombe à plat et ne donne toujours que du logique.

Mais en va-t-il de même du possible tel qu'il existe dans

[1]) *Du Fondement de l'induction*, p. 87, Paris, Alcan, 1898.

la nature ? Est-ce que, au sein de la nature, le possible n'a pas une tendance à se réaliser par lui-même et en lui-même ? N'est-il pas le principe caché qui s'y déploie et qui, par son déploiement, produit toute la suite du devenir ?

Pour répondre à cette autre question, il suffit de faire observer qu'il n'y a pas de possible dans les choses. Imaginez un objet quelconque, un morceau de craie par exemple ; vous n'y trouverez pas un côté par lequel il n'est que possible et un autre par lequel il n'est que concret ; vous n'y discernerez pas une zone de qualités purement logiques, puis une zone d'existence effective : tout y est également concret, tout y existe au même titre. Le possible, c'est nous qui le faisons ; et c'est en nous seulement que nous le faisons. Supposez un timbre en vibration ; mon œil en ignore le son ; il n'y perçoit que de la couleur. Il y a quelque chose d'analogue et de plus spécial encore dans le travail de notre intelligence sur la réalité concrète. Elle y va tout droit au fruit de vérité qui la concerne, et n'y prend que cela : elle n'y saisit que le logique, parce que pour elle le reste n'est pas. Et ce logique pur, voilà le possible. Il n'existe donc que par et pour la pensée ; il n'est pas dans les objets. Et, s'il ne s'y trouve pas, comment pourrait-il y posséder par lui-même une tendance à l'action ? Comment pourrait-il y devenir un principe de mouvement ?

Si le possible ne se réalise de lui-même ni dans notre esprit ni dans la nature, ne faut-il pas du moins qu'on lui fasse sa part à l'origine des choses ? Et sans doute, mais ce n'est pas comme le veulent les Hégéliens.

Ou le possible est déjà de quelque manière ; et alors, il arrive trop tard pour se donner à lui-même l'existence, vu qu'il se soutient déjà dans l'être. Ou bien le possible n'est d'aucune manière ; et alors il n'en sortira jamais ni existence ni tendance à exister. Car, « qu'un moment rien ne soit, éternellement rien ne sera ». Je sais bien qu'entre le possible et son existence il ne faut pas, au moins à l'origine, supposer un instant réel ; je sais qu'entre l'un et

l'autre, il ne peut y avoir au début qu'un processus causal. Mais cette remarque n'ôte rien à la valeur de notre considération ; car il reste toujours que la cause ne peut venir dynamiquement après son effet.

Si mystérieuse que la chose puisse paraître, il faut en revenir à la pensée d'Aristote : l'acte précède la puissance, l'acte est à l'origine. Car toute autre explication de la réalité enveloppe plus encore qu'un mystère ; on s'y bute à la contradiction.

Mais prenons la position la plus favorable à nos adversaires : admettons avec eux que le possible est un « concret intellectuel » qui tend à se réaliser par lui-même ; tout n'est pas fini par là. On voit alors surgir d'autres difficultés et qui ne sont pas moins insurmontables que celles dont j'ai déjà fait mention.

Aristote disait déjà de Platon qu'il ne suffit pas de feindre des idées subsistantes pour expliquer le mouvement ; et la raison qu'il en donnait, c'est que, ces idées restant toujours les mêmes, on n'en peut faire sortir un changement quelconque, aussi longtemps qu'on ne trouve pas ailleurs un principe de variation [1]). Cette vieille critique garde toute sa valeur et porte encore plus pleinement contre la théorie de Hegel que contre celle du fondateur de l'Académie. Supposez, en effet, que les possibles enveloppent une tendance interne à s'actualiser ; ils n'en sont pas moins fixes par nature, ils n'en demeurent pas moins éternellement immuables. L'essence du cercle, par exemple, ne change pas ; elle reste absolument identique pour tous les esprits, pour tous les temps et tous les lieux. On en peut dire autant de la définition du changement lui-même ; elle est aussi pleinement invariable que celle de l'être compris à la manière des Eléates. Or, qu'on se tourne comme on le voudra, de l'immuable tout seul on ne tirera jamais le plus léger vestige de mouvement ; car l'adage bien connu

[1]) *Met.*, A, 9, 991^b, 4-9 ; *Met.*, 5, 1080^a, 3-11.

garde ici toute sa force : la cause restant la même, il faut aussi que dans l'effet il ne se produise rien de nouveau. A tout prendre, la théorie possibiliste du monde n'est une philosophie du devenir qu'en apparence ; quand on examine son principe générateur, on ne tarde pas à s'apercevoir que son dernier mot, c'est le parménidisme. Et le cas n'est pas unique : il en va de même du spinozisme, et pour la même raison. Spinoza non plus n'interprète pas le devenir, et parce que les attributs auxquels il le rattache sont établis dans la majesté de l'immuable.

Impuissante à rendre compte de l'existence du mouvement, la théorie possibiliste n'explique pas davantage les marques de contingence qu'il présente.

Supposez que cette théorie soit vraie ; il n'y a plus qu'une seule substance dans le monde. Par suite, la nature est immanente à la cause première. Elle doit donc réaliser à chaque instant tout ce qu'elle contient de virtualités à la fois possibles et compossibles ; car le principe qui la meut du dedans, étant une force infinie, triomphe nécessairement de tous les obstacles matériels qui s'opposent à son expansion, et ne peut subir d'échec qu'en présence d'une contradiction logique. Or rien n'est moins conforme que de telles conséquences à la marche véritable des événements.

La nature contient à chaque instant des formes qui sont réalisables de tous points et qui cependant ne se réalisent pas. Soit un bloc de bronze, par exemple ; il n'y a pas d'obstacle logique à ce qu'il devienne une statue : il n'y en a ni dans sa substance elle-même, ni dans son milieu. Et, pourtant, il reste à l'état brut, il reste en puissance au regard de l'acte dont il est susceptible, aussi longtemps qu'un artiste ne vient pas le dessiner avec son ciseau ; la force qu'a la cause première d'actualiser continuellement tout le possible, ne s'y fait nullement sentir. De même, il y a dans la nature une somme incalculable d'énergies qui sommeillent ou qui s'y manifestent à l'état plus ou moins tempéré : telles sont la lumière, la chaleur, l'élec-

tricité et l'élasticité des gaz partout répandues. Et la preuve que ces puissances assoupies se peuvent réveiller tout à coup ou multiplier à l'indéfini leur degré d'intensité, la preuve qu'elles n'ont d'autre cran d'arrêt qu'un obstacle d'ordre simplement physique, c'est que le moindre accident suffit à les transformer en fléau, comme l'expérience se charge trop souvent de nous l'apprendre. Elles ne partent cependant point d'elles-mêmes ; elles demeurent comme subjuguées, aussi longtemps que rien ne vient du dehors troubler l'harmonie de leur travail. La force de la cause première, dont le propre est d'épuiser à chaque instant tout le réalisable, ne s'y manifeste pas non plus.

La théorie dynamique des possibles n'explique ni la qualité ni la quantité du mouvement cosmique : il s'y révèle une mesure, un ajustement et comme une sorte de tempérance qui n'existerait point, si cette théorie était fondée dans les choses. Elle postule, en effet, que les formes de l'être se ramassent en une seule et même substance ; elle place au fond de cette substance une force infinie et qui de ce chef ne peut avoir d'autre limite que le contradictoire. Dès lors, tout doit s'élever d'un coup et pour toujours à son maximum de spécification et d'intensité. Par là même, tout rythme doit disparaître ; tout doit se convertir en un tourbillon tumultueux d'éléments affolés. La philosophie des possibles supprime la possibilité du cosmos.

Ainsi, de quelque manière que l'on envisage la preuve ontologique, qu'on se tienne comme à la surface de l'idée de Dieu, ou qu'on essaie d'en pénétrer le fond pour y découvrir un principe d'existence, c'est toujours au même résultat qu'on arrive : le raisonnement ne conclut pas. Et la cause de cet insuccès semble facile à fournir. Que l'on prenne l'idée de Dieu comme on le voudra, l'on n'y découvre toujours que du logique. Or du logique on peut sans doute aller par voie de causalité jusqu'à l'existence du concret. Mais ceci n'est pas contenu dans cela ; et donc on ne

saurait l'y trouver. C'est le moine Gaunilon qui garde le dernier mot, même après l'œuvre géniale de Hegel.

II.

Malebranche ne conclut pas de l'idée de Dieu à son existence ; il la constate dans cette idée elle-même. C'est une autre position du problème qui consiste à démêler les données de l'intuition en matière de théodicée ; et cette nouvelle manière est assez originale, assez féconde en vues ingénieuses pour qu'on en fasse l'examen critique.

D'après Malebranche, Dieu nous est donné, il l'est naturellement, et par le fait même que nous pensons.

Dès que nous nous élevons au-dessus des sens pour ne plus nous servir que de notre entendement, nous avons le sentiment d'entrer dans une région tout à fait nouvelle. Les vérités que perçoit notre entendement, valent pour tous les esprits, pour tous les temps et tous les lieux : elles sont à la fois éternelles et infinies. Et ces deux caractères en supposent un troisième, à savoir la nécessité du lien qui les fonde. On trouve quelque chose d'analogue dans les idées elles-mêmes, lorsqu'on les prend une à une, au lieu de considérer leur enchaînement. Soit une rose, par exemple. Du fait même qu'elle existe, c'est qu'elle a toujours été réalisable, c'est qu'elle le sera toujours et ne peut cesser de l'être. Nos idées, si fragile que soit le sujet qui les actualise, enveloppent un fond de réalité qui ne se supprime pas, et qui dépasse à la fois les limites du temps et celles de l'espace : nos idées portent, comme les vérités que fondent leurs liaisons, la triple empreinte de la nécessité, de l'éternité et de l'infinité. D'autre part, ce n'est pas assez de remarquer avec Platon qu'elles « vont par groupes à la manière des colombes » ; elles s'unifient toutes dans l'idée d'être : elles en sont comme les aspects divers. Or qu'est-ce que ce principe qui concentre tout l'intelligible et

d'où l'éternité rayonne en tous sens, sinon la substance même de Dieu, inadéquatement aperçue [1])?

Si l'on suit la marche inverse, si l'on descend de l'idée d'être aux autres idées, on arrive à la même constatation et par une voie plus facile encore. « Nous ne sommes jamais sans penser à l'Être. » Et cet Être n'a pas de détermination qui le circonscrive ; par là même il ne souffre pas de restriction. Il est donc infini ; il enveloppe toutes les perfections ; il possède en particulier la science exhaustive des intelligibles. Et nous voilà derechef en face de Dieu. Ce n'est point que nous l'ayons jamais quitté ; car il se mêle à tout ce que nous pensons. Mais nous ne remarquons pas toujours sa présence. Pour le voir, il faut que notre âme se tourne vers lui [2]).

« Vous me convainquez, Théodore, mais il me reste encore un doute » [3]). Nos idées ne sont-elles pas de simples représentations qui résultent de notre activité mentale, ou du moins que Dieu produit en nous « comme la marque de l'ouvrier sur son ouvrage » ? — « Votre esprit, Ariste, est un merveilleux ouvrier » : il sait tirer le nécessaire du contingent, l'éternel de ce qui passe, et l'infini du fini.

Ce n'est pas d'emprunt, c'est d'elles-mêmes que nos idées sont nécessaires : elles sont réellement éternelles ; et c'est assez pour que l'on ne puisse plus y voir de simples représentations. Car toute imitation se fait, toute copie a un commencement ; et le propre de l'éternel est de n'en pas avoir. De plus, l'infini se révèle de toutes parts à notre esprit ; il est dans l'étendue, il est dans la pensée ; on l'y découvre par voie de multiplication, on l'y découvre par voie de division. Il existe un nombre infini d'infinis

[1]) *1er Entretien*, pp. 8-14, éd. Charp., Paris, 1871. *2e Entretien*, pp. 25-26; *Méd. chrét.*, *Avert. de l'auteur*, *1re Méd.*, pp. 7-16; *Recherche de la vérité*, pp. 373-381 ; *Traité de morale*, pp. 1-4, éd. H. Joly, Paris, Ern. Thorin, 1882.

[2]) *2e Entretien*, pp. 28-29; *8e Entretien*, pp. 174-175, 186-194; — *Recherche de la vérité*, pp. 418 et suiv.

[3]) *2e Entretien*, p. 33; *ibid.*, pp. 33-34.

qui se ramassent dans l'Être infini. Or où trouver la réalité voulue pour en former l'idée de l'un quelconque d'entre eux ? Où trouver surtout la réalité voulue pour former l'idée qui représente leur ensemble ? Dieu lui-même, si puissant qu'il soit, ne saurait y réussir ; car nous sommes finis, nous le sommes dans notre substance et par là même dans nos modalités. Or du fini jamais on ne fera sortir l'infini : une telle opération est absolument contradictoire ; c'est la négation même de la raison.

Il n'y a donc pas d'idée qui représente Dieu. « Si l'on pense à Dieu, il faut qu'il soit. Tel être, quoique connu, peut n'exister point. On peut voir son essence sans son existence, son idée sans lui. » On peut voir, par exemple, « un cercle, une maison, un soleil, sans qu'il y en ait ». Mais on ne perçoit point l'essence de Dieu sans son existence, son idée sans lui. « Dieu n'a point d'archétype qui contienne toute sa réalité intelligible. Il est à lui-même son archétype, et il renferme en lui l'archétype de tous les êtres. »

« Ainsi vous voyez que cette proposition, *Il y a un Dieu*, est par elle-même la plus claire de toutes les propositions qui affirment l'existence de quelque chose, et qu'elle est même aussi certaine que celle-ci : *Je pense, donc je suis* » [1]). Car Dieu nous est aussi intimement présent que nous le sommes à nous-mêmes : il l'est toujours, il l'est essentiellement. En lui réside la « sagesse éternelle » ; en lui réside la « raison universelle, immuable, nécessaire, qui éclaire tous les hommes » et sans laquelle ils ne sauraient avoir une seule pensée [2]).

Cette théorie, exposée avec tant de charme, devait sourire au génie brillant et facile d'un Fénelon. Aussi la

[1]) *1er Entretien*, p. 14 ; *2e Entretien*, pp. 33-36, 38-39 ; *Méd. chrét.*, 1re et 5e *Méd.* ; *Recherche de la vérité*, p. 383.
[2]) *2e Entretien*, p. 30.

trouve-t-on tout entière dans son *Traité de l'existence de Dieu* et sous une forme peut-être plus séduisante encore.

Mes idées « sont supérieures à mon esprit, puisqu'elles le redressent et le corrigent. Elles ont le caractère de la divinité ; car elles sont universelles et immuables comme Dieu. Elles subsistent très réellement... : rien n'existe tant que ce qui est universel et immuable. Si ce qui est changeant, passager et emprunté existe véritablement, à plus forte raison ce qui ne peut changer et qui est nécessaire. Il faut donc trouver dans la nature quelque chose d'existant et de réel qui soit mes idées, quelque chose qui soit au-dedans de moi et qui ne soit point moi ; qui me soit supérieur, qui soit en moi lors même que je n'y pense pas ; avec qui je crois être seul, comme si je n'étais qu'avec moi-même ; enfin qui me soit plus présent et plus intime que mon propre fond. Ce je ne sais quoi si admirable, si familier et si inconnu, ne peut être que Dieu. C'est donc la vérité universelle et indivisible qui me montre comme par morceaux, pour s'accommoder à ma portée, toutes les vérités que j'ai besoin d'apercevoir » [1]).

Cette page ne fait que reproduire le premier argument de Malebranche, celui qui se fonde sur les caractères essentiels de l'intelligible. En voici une autre où Fénelon formule à sa manière le second argument du célèbre oratorien, celui qui se fonde sur l'idée d'être infini.

« D'où me vient-elle, cette merveilleuse représentation de l'infini, qui tient de l'infini même, et qui ne ressemble à rien de fini ? Elle est en moi ; elle est plus que moi ; elle me paraît tout, et moi rien. Je ne puis l'effacer ni l'obscurcir, ni la diminuer, ni la contredire. Elle est en moi ; je ne l'y ai pas mise ; je l'y ai trouvée ; et je ne l'y ai trouvée qu'à cause qu'elle y était déjà avant que je la cherchasse. Elle y demeure invariable, lors même que je n'y pense pas, et que je pense à autre chose... Elle ne dépend

[1]) P. 141, éd. Villemain, Paris, 1872.

point de moi ; c'est moi qui dépends d'elle. Si je m'égare, elle me rappelle ; elle me corrige ; elle redresse mes jugements, et, quoi que j'examine, je ne puis ni la corriger, ni en douter, ni juger d'elle...

» Si ce que j'aperçois est l'infini même immédiatement présent à mon esprit, cet infini est donc ; si, au contraire, ce n'est qu'une représentation de l'infini qui s'imprime en moi, cette ressemblance de l'infini doit être infinie ; car le fini ne ressemble en rien à l'infini et n'en peut être la vraie représentation...

» Cette image de la divinité même sera donc un second Dieu semblable au premier en perfection infinie : comment sera-t-il reçu et contenu dans mon esprit borné ? D'ailleurs, qui aura fait cette représentation infinie de l'infini pour me la donner ? Se sera-t-elle faite elle-même ? L'image infinie de l'infini n'aura-t-elle ni original sur lequel elle soit faite, ni cause réelle qui l'ait produite ? Où en sommes-nous ? Et quel amas d'extravagances ! Il faut donc conclure invinciblement que c'est l'être infiniment parfait qui se rend immédiatement présent à moi quand je le conçois, et qu'il est lui-même l'idée que j'ai de lui » [1]).

Fénelon était jeune encore, quand parurent les premières œuvres de Malebranche [2]) ; elles exercèrent sur son âme autant que sur son intelligence une sorte de charme vainqueur, un attrait dont il ne devait plus revenir.

Bossuet lui-même, que la doctrine de Malebranche effarouchait par certains côtés [3]), ne laisse pas de le suivre de très près sur le domaine où nous nous mouvons ici.

D'où viennent à mon esprit, dit-il, « ces règles immuables qui dirigent le raisonnement, qui forment les mœurs, par les-

[1]) *Op. cit.*, pp. 124-125.
[2]) Fénelon était né en 1651. La *Recherche de la vérité* parut de 1674 à 1675 ; les *Conversations chrétiennes* en 1676 ; les *Méditations pour l'humilité et la pénitence* en 1677 ; les *Méditations chrétiennes* en 1679 ; les *Entretiens métaphysiques* en 1688. V. H. Joly, *Malebranche* (Collection des Grands Philosophes), pp. 23 et suiv., Paris, Alcan, 1901.
[3]) H. Joly, *loc. cit.*, pp. 31, 34.

quelles il découvre les proportions secrètes des figures et des mouvements » ? D'où viennent, en un mot, « ces vérités éternelles que j'ai tant considérées ? Sont-ce les triangles, et les carrés et les cercles que je trace grossièrement sur le papier, qui impriment dans mon esprit leurs proportions et leurs rapports, ou bien y en a-t-il d'autres dont la parfaite justesse fasse cet effet ? Où les ai-je vus, ces cercles et ces triangles si justes, moi qui suis assuré de n'avoir jamais vu aucune figure parfaitement régulière et qui entends néanmoins si parfaitement cette régularité ? Y a-t-il quelque part, ou dans le monde, ou hors du monde, des triangles ou des cercles subsistants dans cette parfaite régularité, d'où elle serait imprimée dans mon esprit ? Et ces règles du raisonnement et des mœurs subsistent-elles aussi en quelque part d'où elles me communiquent leur vérité immuable ? Ou bien, n'est-ce pas plutôt que celui qui a répandu partout la mesure, la proportion, la vérité même, en imprime en mon esprit l'idée certaine ?

» Mais qu'est-ce que cette idée ? Est-ce lui-même qui me montre en sa vérité tout ce qu'il lui plaît que j'entende, ou quelque impression de lui-même, ou les deux ensemble ?

» Et que serait-ce que cette impression ? Quoi ! quelque chose de semblable à la marque d'un cachet gravé sur la cire ? Grossière imagination, qui ferait l'âme corporelle, et la cire intelligente.

» Il faut donc entendre que l'âme, faite à l'image de Dieu, capable d'entendre la vérité, qui est Dieu même, se tourne actuellement vers son original, c'est-à-dire vers Dieu, où la vérité lui paraît autant que Dieu la lui veut faire paraître » [1]).

[1]) Bossuet, *Œuvres philosophiques*, p. 221, éd. J. Simon, Charp., Paris ; cfr. *ibid.*, pp. 212-213. — Entre cette page et les passages analogues de Malebranche, il y a de tels indices de ressemblance qu'on est bien obligé d'y voir un lien de filiation. Or ce lien ne va pas de Bossuet à Malebranche, puisque le *Traité de la connaissance de Dieu* parut pour la première fois en 1722 d'après Bauet (*Histoire de J. Bossuet*, t. I, p. 346), en 1732 d'après M. P. de Julleville *(Histoire de la littéra-*

Nos idées sont éternelles, immuables, infinies. Elles sont donc un aspect de Dieu lui-même ; Dieu se donne en spectacle à notre pensée, dans la mesure où nous nous tournons à lui. Ainsi raisonne l'évêque de Meaux ; et c'est encore du Malebranche.

* * *

Elle fut donc grande, l'influence exercée par le philosophe de l'Oratoire ; et, par là même, il importe de démêler avec soin ce que sa doctrine peut avoir de fondé : c'est d'autant plus important qu'elle dérive de saint Augustin plus encore que de Descartes, et par saint Augustin de Platon lui-même [1]). Nous sommes ici en présence de l'un des plus larges courants de la pensée chrétienne, voire même de la pensée humaine.

Il y a, dans le système de Malebranche, un certain nombre d'équivoques qu'il suffit de dissiper pour en faire crouler la partie la plus neuve, à savoir celle qui concerne la vision de Dieu.

Malebranche part de « l'idée d'être » ; il ajoute que cette idée est celle de l'être « indéterminé » et donc « sans restriction », de l'être infini et par là même parfait. Procéder ainsi, c'est aller bien vite en logique. Qu'est-ce qui nous est donné en fait ? l'être en général, cet être que nous affirmons de toutes les réalités soit logiques soit concrètes,

ture et de la langue françaises, p. 267, Paris, 1898). Il faut donc que Bossuet soit l'imitateur et Malebranche l'imité.

La date où Bossuet composa son *Traité de la connaissance de Dieu* s'accorde d'ailleurs avec cette explication : il l'écrivit en 1677 (M. P. de Julleville, *loc. cit.*, p. 270). A ce moment, comme on l'a vu plus haut, Malebranche avait déjà publié plusieurs de ses œuvres, en particulier la *Recherche de la Vérité*. On sait, en outre, qu'à cette date le Dauphin n'avait que 18 ans ; et Bossuet ne pouvait guère avant cet âge proposer à son royal élève un enseignement comme celui que contient le *Traité de la connaissance de Dieu*.

Il n'est donc pas exact, comme on le dit d'ordinaire, que Bossuet n'était en philosophie qu'un disciple de Descartes. Il relevait en même temps de Malebranche. On peut ajouter qu'il s'inspirait également de saint Augustin ; on y trouve aussi du saint Thomas.

[1]) H. Joly, *loc. cit.*, pp. 19-23.

précisément parce qu'il n'en garde plus que le trait commun. Or c'est bien là le maximum d'indétermination; mais en même temps, et par là même, c'est le maximum de la pauvreté métaphysique. Loin que l'idée d'être enveloppe toutes les perfections, elle les exclut toutes et par définition. Malebranche dédaignait un peu l'histoire et s'en moquait parfois ; c'est un malheur. S'il eût pris la peine d'étudier la suite des systèmes philosophiques, il aurait sans doute remarqué la différence que faisaient les Grecs entre l'indéterminé et le parfait, puis, dans le parfait lui-même, entre le fini et l'infini ; il se serait aperçu, en particulier, que de l'indéterminé qui n'est presque pas, on ne passe ni à l'infini qui est tout, ni au parfait dont la plénitude enferme causalement tout ce qui est. La scolastique elle-même eût suffi à le renseigner sur ce point fondamental, s'il avait eu soin de pénétrer le fond de sa logique, au lieu de s'égayer en récitant la litanie des qualités *attractrices*, *rétentrices*, *concotrices* et *répultrices*.

Grisé par son idée d'infini, Malebranche la met partout dans nos autres idées ; il y voit l'un de leurs caractères généraux. C'est encore en vertu d'une équivoque.

Qu'y a-t-il au fond de nos idées, si l'on excepte celle de l'infini lui-même ? Qu'est-ce qui fait qu'elles se peuvent réaliser autant de fois que l'on voudra ? Et, quand il s'agit de quantité, qu'est-ce qui fait qu'on y peut pratiquer la multiplication ou la division sans jamais rencontrer d'obstacle logique ? Une aptitude qui ne s'épuise pas, mais qui, si loin qu'on en pousse la réalisation, ne donne toujours qu'un nombre de cas limité. Or cela, ce n'est pas l'infini en acte, celui dont parle Malebranche ; c'est l'infini en puissance, suivant l'expression d'Aristote. C'est l'indéfini : ce qui ne ressemble d'aucune manière à l'infini actuel et ne peut non plus jamais l'égaler. Le cercle n'est donc pas « une infinité de cercles »; c'est une notion unique, qui contient une sorte d'imitabilité logique et qui par là même se peut toujours reproduire au delà de tout nombre donné.

Ici encore, Malebranche ne se souvient pas assez du collège; il en a trop méprisé l'enseignement ; il s'est trop offusqué de sa technique hirsute et pédantesque pour y distinguer l'or des scories. Au fond, il croit, comme Berkeley, que notre esprit se borne à la fonction de nous *représenter* les choses et que par là même nous ne pouvons penser que du déterminé, de l'individuel et du concret. Dès lors, il faut bien que, si nous avons des idées universelles, chacune d'elles ne soit qu'un agrégat de cas numériquement infinis, que l'idée de triangle, par exemple, soit un nombre illimité de triangles ; mais quelle absurdité qu'une pareille conception ! Et avec quelle aisance Malebranche l'eût évitée, si, moins dédaigneux d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin, il se fût rendu compte de cette faculté d'abstraire que chacun porte en lui-même et qui est tout l'entendement !

Il eût insisté peut-être en disant que l'indéfini suppose l'infini lui-même. Mais qui ne voit qu'une semblable remarque implique une confusion du logique et du concret ? Sans doute, si la matière manque, l'aptitude de l'idée trouvera par là même un arrêt à sa réalisation ; mais cet arrêt d'ordre physique ne lui ôtera rien de son imitabilité : elle restera indéfinie comme auparavant, toujours prête à déborder le réel dès qu'il s'accroîtra et si loin qu'il puisse s'accroître. Elle est de droit et se passe du fait : elle resterait encore et tout entière, quand même il n'y aurait plus de monde.

Malebranche veut aussi que nous ayons l'idée de l'être infini ; et c'est une chose qu'on peut lui concéder, aussi longtemps qu'il s'agit d'un fait brut dont on n'examine encore ni l'origine ni la valeur logique. Mais il ajoute aussitôt que cette idée est l'Infini lui-même, et parce que l'infini ne « se représente pas ». Ici, nous retrouvons l'équivoque que l'on a constatée plus haut entre la fonction des sens et celle de l'entendement. Ce n'est pas que Malebranche n'ait insisté sur la distinction de ces deux modes de la connaissance humaine ; il y est même revenu maintes

fois : il n'avait rien tant à cœur que de la bien établir. Pourtant il n'y a point réussi [1]; et vu la voie où son intelligence s'était engagée, il lui était très difficile de porter sur ce point capital une lumière décisive.

Sans doute, si notre unique rôle est de nous représenter les objets, ou, ce qui revient au même, si notre unique rôle est de les imaginer, si nous n'avons pas la puissance de discerner le logique dans le réel pour le considérer en lui-même, il faut bien que notre idée de l'Être infini contienne une richesse égale à celle de l'Être infini. C'est une conséquence que l'on peut illustrer à l'aide d'un exemple, afin de la rendre plus sensible. Supposez une ligne qui n'aurait point de limites, qui n'en aurait ni dans un sens ni dans l'autre ; il faut bien que, pour la percevoir, je m'en fasse une image intérieure qui est elle-même illimitée par les deux bouts.

Mais on n'a jusqu'ici que le travail des sens et de l'imagination qui les prolonge. Au-dessus des sens et de l'imagination, intervient l'esprit qui procède d'une tout autre manière. Mon esprit se sert de la représentation ; mais ensuite il s'en passe et même il la dépasse. Qui s'est jamais représenté un chiliogone ? et pourtant nous savons ce que c'est. Qui a jamais vu la substance ? et cependant l'on s'en fait une certaine notion, notion qui n'est point vaine bien que toujours inadéquate, notion qui a son archétype au fond des choses. De même, nous pouvons avoir de l'être infini une idée qui n'est plus qu'un concept inférentiel, que ne supporte plus aucune représentation et même qui n'en supporte aucune, sinon à titre d'analogie. Et c'est sans doute de cette manière que nous entendons ce que signifie le nom de Dieu ; c'est sans doute de cette manière indirecte et toute logique que nous le connaissons.

[1]) *Recherche de la vérité*, pp 5-8, pp. 373 et suiv. ; *2e Entretien*, pp. 85 et suiv. L'entendement, pour Malebranche, n'est qu'une pure réceptivité ; il ne peut même être que cela : vu que Dieu seul est actif, d'après l'un de ses principes dominants.

Ici encore, Malebranche ne se souvient pas assez du collège ; il en a trop méprisé l'enseignement ; il s'est trop offusqué de sa technique hirsute et pédantesque pour y distinguer l'or des scories. Au fond, il croit, comme Berkeley, que notre esprit se borne à la fonction de nous *représenter* les choses et que par là même nous ne pouvons penser que du déterminé, de l'individuel et du concret. Dès lors, il faut bien que, si nous avons des idées universelles, chacune d'elles ne soit qu'un agrégat de cas numériquement infinis, que l'idée de triangle, par exemple, soit un nombre illimité de triangles ; mais quelle absurdité qu'une pareille conception ! Et avec quelle aisance Malebranche l'eût évitée, si, moins dédaigneux d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin, il se fût rendu compte de cette faculté d'abstraire que chacun porte en lui-même et qui est tout l'entendement !

Il eût insisté peut-être en disant que l'indéfini suppose l'infini lui-même. Mais qui ne voit qu'une semblable remarque implique une confusion du logique et du concret ? Sans doute, si la matière manque, l'aptitude de l'idée trouvera par là même un arrêt à sa réalisation ; mais cet arrêt d'ordre physique ne lui ôtera rien de son imitabilité : elle restera indéfinie comme auparavant, toujours prête à déborder le réel dès qu'il s'accroîtra et si loin qu'il puisse s'accroître. Elle est de droit et se passe du fait : elle resterait encore et tout entière, quand même il n'y aurait plus de monde.

Malebranche veut aussi que nous ayons l'idée de l'être infini ; et c'est une chose qu'on peut lui concéder, aussi longtemps qu'il s'agit d'un fait brut dont on n'examine encore ni l'origine ni la valeur logique. Mais il ajoute aussitôt que cette idée est l'Infini lui-même, et parce que l'infini ne « se représente pas ». Ici, nous retrouvons l'équivoque que l'on a constatée plus haut entre la fonction des sens et celle de l'entendement. Ce n'est pas que Malebranche n'ait insisté sur la distinction de ces deux modes de la connaissance humaine ; il y est même revenu maintes

Hobbes l'a très justement remarqué dans sa *cinquième objection* à Descartes : « Nous n'avons point en nous, ce semble, aucune idée de Dieu » [entendez aucune représentation]. « Mais tout ainsi qu'un aveugle-né qui s'est plusieurs fois approché du feu, et qui a senti la chaleur, reconnaît qu'il y a quelque chose par quoi il a été chauffé, et entendant que cela s'appelle du feu, conclut qu'il y a du feu, et néanmoins n'en connaît pas la figure ni la couleur, et n'a, à vrai dire, aucune idée ou image du feu qui se présente à son esprit. De même, l'homme, voyant qu'il doit y avoir quelque cause de ses images ou de ses idées, et de cette cause une autre première et ainsi de suite, est enfin conduit à une fin ou à une supposition de quelque cause éternelle, qui, pour ce qu'elle n'a jamais commencé d'être, ne peut avoir de cause qui la précède : ce qui fait qu'il conclut nécessairement qu'il y a un Être éternel qui existe. Et néanmoins il n'a point d'idée [ou image] qu'il puisse dire être celle de cet Être éternel ; mais il nomme ou appelle du nom de Dieu cette chose que sa foi ou sa raison lui persuade »[1]. Ces paroles semblent correspondre à la vérité. L'idée de Dieu est un concept que nous construisons par voie de déduction causale, qui dépasse toutes les données de notre expérience et que cependant nous ne pouvons nous représenter qu'à l'aide de ces données. C'est la raison pour laquelle il y a toujours un certain fond d'analogisme dans la manière dont nous connaissons l'Auteur suprême des choses : « nous connaissons Dieu analogiquement, dit saint Thomas »[2].

O esprit, disait Gassendi à Descartes; ô chair, répliquait ce dernier. O imagination, pourrait-on dire de Malebranche.

[1]) Descartes, *Méd.*, 3e *obj.*

[2]) *De veritate*, q. VIII, art. 1. Et cette idée est partout répandue dans ses œuvres. Nous avons cependant essayé, dans *Notre croyance en Dieu* (pp. 125-134), de délimiter les frontières de l'analogisme en matière de Théodicée. La question nous a paru importante, vu qu'elle peut conduire très facilement à l'agnosticisme.

Il en était pourtant l'ennemi ; mais c'est sans doute qu'il en avait trop.

Cependant, nous n'avons pas encore touché le fond de sa pensée. Si vraies que soient les équivoques dont j'ai fait mention, sa théorie est plus qu'un beau poème ; elle renferme un élément que la critique la plus intrépide ne peut rabaisser au rang d'une simple fiction.

Toutes nos idées sont conformes à des lois qui n'ont ni commencement, ni fin, ni déclin. Pour faire un triangle, par exemple, il faut que je puisse poser trois lignes ; il faut ensuite que ces trois lignes se puissent unir les unes aux autres ; et, cette union une fois accomplie, il en résulte un cortège de propriétés que le géomètre sait déduire. Le triangle enveloppe tout un système de convenances et d'exigences logiques. Or ces choses-là ne varient pas ; elles ne se suppriment pas non plus. Il en va de même pour tous les êtres et tous les brins d'être, qu'ils soient réels ou simplement conçus : il n'y a rien où l'on ne trouve une structure d'intelligibles, qui ne saurait ni manquer ni changer. Comment cela, s'il n'existe quelque part un fond immuable d'éternelles possibilités ? Otez cette hypothèse, le fait n'a plus d'explication.

Mais où réside ce fond de possibilités ? Ce n'est pas dans mon esprit. Car le possible n'existe en moi que par et pour ma pensée ; par suite, il n'existe en moi qu'autant que je le fais, dans la mesure où je le fais et pendant que je le fais. Le possible, en mon esprit, n'est jamais donné que par fragments et par intervalles : il ne s'y produit pas dans son intégrité ; et son immutabilité ne fait qu'y apparaître pour disparaître ensuite, comme la lumière du soleil dans mes yeux.

Le possible n'a pas non plus dans la nature son dernier point d'appui. Car ou bien la nature a été créée de toutes pièces, forme et matière ; et alors c'est à son suprême auteur qu'il faut remonter pour trouver l'origine et comme la source du possible : c'est lui, dans ce cas, qui contient

dans son intelligence et essentiellement l'archétype des lois cosmiques. Ou bien la nature est elle-même la cause première ; et alors la critique que nous élevions un peu plus haut contre la théorie hégélienne, reparaît avec toute sa force. La nature, dans cette hypothèse, devrait à chaque instant réaliser pleinement tout ce qu'elle contient de pleinement réalisable. Or il n'en est rien, comme on a déjà pu l'observer. La nature renferme à chaque instant et des formes et des énergies qui, bien qu'actualisables de tous points, ne s'actualisent pas ; elle est d'une sobriété rythmique qui ne s'expliquerait d'aucune façon, si elle ne relevait que d'elle-même [1]).

Va-t-on dire avec Platon que les possibles sont des réalités subsistantes, distinctes des choses et pleinement actualisées ? Mais cette hypothèse ne tient pas debout non plus. Car quelle est, dans ce cas, la grandeur du triangle en soi, la vitesse du mouvement en soi, la taille de l'homme ou du cheval intelligibles, vu que ces choses n'ont pas de limite par elles-mêmes ? En tout être, il y a la qualité qui, ne souffrant « ni le plus ni le moins », est absolue ; mais aussi, dans tout être, il y a la quantité qui n'a point d'arrêt par elle-même, au moins en ce qui concerne le nombre et l'étendue. Dès lors, à quel degré de développement se sont fixées les réalités subsistantes de Platon ? Elles ont l'infini devant elles.

Il ne reste donc qu'une explication véritablement rationnelle, c'est que les possibles soient des concepts de l'intelligence divine. Toutefois, il faut bien entendre ce genre de concepts. Ils sont encore plus purs que les nôtres de tout élément matériel : non seulement ils n'existent que par et pour la pensée de Dieu, mais encore ils n'enveloppent que de la qualité [2]).

Dieu perçoit dans sa substance la ligne en tant que

[1]) V. plus haut.
[2]) C'est déjà ce que nous disions dans notre *Intellect actif* (p. 36) ; et nous savons maintenant que tel était aussi le sentiment de Rosmini.

ligne ; et, par suite, il la perçoit en dehors de tout degré défini. Ainsi des autres aspects de la quantité, soit extensive, soit intensive. Dans ces concepts, Dieu voit leur aptitude à se réaliser infiniment et leur capacité de s'accroître et de diminuer sans arrêt : il y voit leur essentielle imitabilité.

L'argumentation de Malebranche conclut donc par l'un de ses aspects, mais non à la manière dont il le croit. Nous ne trouvons pas Dieu dans nos idées ; nous remontons par elles jusqu'à lui : Dieu est la raison suprême des possibles, comme il est la raison suprême de l'être, du mouvement et de l'ordre cosmiques. Ils se fondent sur l'immutabilité de son essence ; et c'est de là qu'ils rayonnent dans la nature, puis de la nature dans notre pensée. « Les espèces intelligibles, que perçoit notre esprit, se ramènent, comme à leur cause première, à quelque principe intelligible par nature, je veux dire Dieu ; mais elles procèdent de ce principe par l'intermédiaire des formes sensibles et matérielles »[1]. Nous n'avons du soleil des esprits qu'une lumiere réfractée.

CLODIUS PIAT.

[1]) *Summa theol.*, 1a, q. 84, 4, ad 1.

VI

LA VÉRITÉ DANS L'ART.

(*Suite et fin* *).

III.

L'ŒUVRE D'ART, EXPRESSION D'UNE CONCEPTION ESTHÉTIQUE INSPIRÉE PAR LE RÉEL.

L'idéalisation du réel, telle est, disions-nous pour conclure le chapitre précédent, la caractéristique de l'art, puisqu'elle se retrouve même dans ce que l'art d'imitation a de spécifique comme *art*, sinon comme *imitation*. Dès lors, nous pouvons en être sûrs *a priori*, les productions artistiques les plus nombreuses et les plus éminentes ne seront pas proprement imitatives. Et de fait, en regard des portraits ou des statues d'hommes connus, des paysages pris sur le vif, des narrations de faits « arrivés », combien l'emporte l'immense collection des peintures de fantaisie, des romans fictifs, des sculptures stylisées, etc.!

Sans doute, il y a en fait d'art une école qui s'appelle *réaliste*, et qui semble par là nous donner un démenti. Mais l'école réaliste elle-même ne doit pas son étiquette à ce qu'elle prône le réalisme strict et proprement dit. Elle la doit à ce qu'elle a proclamé contre ceux qui avaient le tort de l'oublier : ou l'hétérogénéité du beau,

*) Voir Revue Néo-Scolastique, février 1908, pp. 12-47.

en soutenant que tout à peu près est matière à représentation artistique ; — ou le pouvoir embellisseur et purifiant de l'art, qu'elle affecte de faire valoir par la représentation de ce qui est plutôt laid dans la réalité ; — ou la nécessité pour l'art de se rapprocher du réel dans l'imitation, par une précision voulue de détails vécus. Mais rien, dans tout ce qui fait le programme des réalistes, ne contredit principiellement la théorie idéaliste de l'art. Ils plaident contre les exagérations de l'idéalisme, exagérant quelquefois eux-mêmes leur réaction.

En somme, si toute œuvre d'art, même l'œuvre d'imitation, est idéalisée, ne fût-ce que par l'intelligence de l'observateur qui a reconnu combien le réel, en certains cas heureux, serre de près l'idéal ; — d'autre part cependant toute œuvre d'art, même l'œuvre d'idéalisation, est imitative, ne fût-ce que par ses éléments isolés, que l'artiste créateur dispose autrement qu'il ne les trouve dans la réalité. Ainsi le réel fournit la matière à l'art, et l'idéal lui fournit la forme.

Qu'est-ce à dire ? Quel est l'élément formel de l'art ? Qu'est-ce qui rend une œuvre apte à produire le plaisir esthétique chez un spectateur, si de ce nom nous appelons tout homme, lecteur, auditeur, contemplateur, qui s'assimile une œuvre qu'il n'a pas produite ? — L'œuvre d'art est proprement, non l'imitation des choses, mais l'expression de la conception de l'artiste créateur, qui a pris à les observer et à les comprendre un plaisir serein et désintéressé de contemplation. L'art est donc l'expression d'une impression ; et voilà pourquoi il en produit une. L'art est le langage d'un artiste, l'auteur, à un autre artiste, le spectateur. De ces deux artistes, le premier parle et le second écoute ; le premier enseigne et le second apprend ; le premier exerce sa puissance, le second s'y prête. Mais à prendre les choses au mieux, il y a égalité entre eux : le premier n'use pas d'autorité sur le second, mais vise à

reproduire en celui-ci la réalité vécue du sentiment esthétique avec sa nuance propre, son empire captivant, ses répercussions intimes et, autant que possible, avec sa spontanéité même. A preuve : l'œuvre d'art nous plaît d'autant mieux qu'elle se laisse achever en quelque sorte après la lecture de ce qu'elle affirme, par la divination de ce qu'elle suggère. Combien juste donc cette parole de Michel-Ange: *comprendre, c'est égaler !* Et cette autre: *le meilleur poème, c'est celui qu'on voudrait avoir fait !* Combien humain aussi ce cri du Corrège devant la Vierge de Raphaël : *Et moi aussi je suis peintre !* Car l'œuvre d'art, en révélant aux grands artistes leur réceptivité par rapport au sentiment esthétique, leur apprend du même coup qu'ils peuvent ne devoir qu'à eux-mêmes et ce sentiment et son expression naturelle : l'œuvre d'art. Ainsi, la puissance dont elle est douée, c'est bien à titre d'expression directe, immédiate, du sentiment esthétique que l'œuvre d'art la possède.

Pour me tirer des pleurs, il faut que vous pleuriez

dit le bon sens avec Horace et Boileau : Comme l'émotion naît de l'émotion, et la conviction de la conviction, ainsi le sentiment du beau naît du sentiment du beau, de ce qu'on appelle communément l'impression esthétique.

Etudions la genèse de cette impression et tout le processus qui l'amène à maturité. On peut l'appeler *le processus de l'idéalisation*. Sa donnée originelle est en dehors de l'homme : c'est le réel même. Dans l'homme, son acte préliminaire est l'observation. Mais l'observation n'est encore que la base et en quelque sorte l'amorce de l'idéalisation proprement dite, sans qu'elle en fasse déjà partie. L'idéalisation dépasse la simple observation et, quand elle s'achève complètement, elle se poursuit par trois stades ou trois procédés :

a) l'abstraction qui juge le réel en y relevant un attribut spécial ;

b) la convergence qui y met en valeur l'attribut relevé ;
c) la transcendance qui porte directement sur l'idéal d'un type.

Passons ces trois procédés en revue pour étudier comment ils contribuent à la conception artistique considérée esthétiquement, et comment ils permettent et conditionnent la justesse et la véracité de l'œuvre qui l'exprime.

*
* *

Premier stade de l'idéalisation artistique. — Ce premier stade est constitué, disions-nous, par une abstraction intellectuelle. Or cette abstraction est identique de tous points à celle qui fonde l'opération intellectuelle du jugement, seule susceptible de vérité logique. Montrons-le.

La logique qui habitue notre esprit à scinder et à scander toutes les opérations intellectuelles, nous rend plutôt inaptes à les reconstituer dans leur réalité vécue. Le logicien ressemble trop souvent à un ingénieur qui, pour avoir planté des jalons, des poteaux indicateurs et des bornes métriques, oublie que la route est d'une seule venue, et que le voyageur règlera ses étapes, ses arrêts et ses flâneries sans égard et parfois sans attention à la technique qui les lui rend possibles et faciles. Il n'y a pas *en fait* de simple concept *distinct* dans notre vie vécue ; historiquement, nous ne nous arrêtons jamais au seuil du jugement, nous le dépassons toujours pour ne penser le concept que sous forme de prédicat et de sujet dans et par le jugement. Mais aussitôt, remarquons-le, par le jugement même nous revenons en quelque sorte au simple concept. Car le jugement, encore qu'il soit divisible en éléments distincts, est bien une connaissance une, sinon simple ; il nous montre une chose fictivement dédoublée dans les termes du jugement, mais aussitôt rétablie, par l'identification de ces termes, dans sa réelle unité. C'est comme la vue stéréoscopique où deux images, prises à des points de

vue différents mais superposées, nous montrent et le relief et la position relative d'un objet unique [1]). Le jugement revient ainsi à un concept plus compréhensif d'une chose unique formellement considérée comme telle : « *Discursus rationis*, dit saint Thomas, *incipit ab intellectu et terminatur ad intellectum* » [2]). Le sujet et le prédicat, qui ont pour fonction l'un de désigner ce dont on parle et l'autre d'énoncer ce qu'on en dit, sont « *idem subjecto* », une seule et même chose prise en fin de compte dans sa réalité mieux connue. Juger, c'est donc faire un concept complexe dont une partie est constituée par la notion globale du sujet indéterminé ou peu déterminé, et dont l'autre signale explicitement une note nouvelle, un prédicat mieux déterminant. Dire que Dieu est bon, c'est considérer expressément comme celui d'une réalité unique le concept complexe *Dieu-bon ;* c'est mettre en vedette la qualité qu'on attribue à Dieu ; c'est ne voir ou tout au moins ne signaler en Lui que la bonté, sans préjudice de tout ce qui reste à dire.

Bref, juger c'est abstraire ; c'est fixer le regard intellectuel sur une chose réelle et concrète, le poser avec une attention spéciale sur une des formalités qui la constituent, sur une de ses caractéristiques seulement, sur l'un des attributs qui lui reviennent [3]).

Mais précisément, c'est à cela même que revient dans les arts le premier procédé de la conception esthétique. Trouver dans un objet (chose, scène, aventure, événement, etc.) un point spécial à mettre en valeur, y fixer intensément son regard à soi, y attirer le regard des autres, tout ce travail qui constitue proprement l'abstraction intel-

[1]) « *Compositio* intellectus, dit saint Thomas *(Sum. theol.*, I, 85, 5) est *signum... identitatis* eorum quae componuntur. Non enim intellectus sic componit ut dicat quod homo est albedo sed habens albedinem. Idem autem est subjecto quod est homo et quod est habens albedinem. »

[2]) Id., *ibid.*, IIa IIae, 8, 1, ad 2.

[3]) En langage scolastique on dirait : le jugement représente un objet *totum sed non totaliter.*

lectuelle et le jugement qui la contient, n'est-ce pas aussi le premier travail de l'artiste quand, à propos d'une chose, il conçoit une œuvre et qu'il l'exécute ? [1]) Cette œuvre, expression directe d'une conception esthétique, sera ainsi du même coup l'expression d'un jugement formulé par l'artiste au sujet de la réalité dont il s'inspire.

Le peintre de portraits par exemple, ne rend pas seulement la structure du visage et la ligne des traits, mais il exprime comment il juge l'homme et son caractère ; il ne peint pas seulement, il dépeint ; il ne fait pas un signalement qui empêche la méprise sur la personne, il formule une appréciation qui fasse comprendre la personnalité. Par le peu de liberté qu'il semble laisser à l'artiste, le genre portrait, pour nous y tenir, est peut-être celui qui met le mieux en évidence l'influence que le jugement préconçu de l'artiste exerce impérieusement sur tout ce qui reste abandonné à sa discrétion dans le rendu du modèle. C'est qu' « un visage, avant d'être un agencement de lignes précises, un dessin de traits, est bien autre chose : une *physionomie*. Nous ne sommes frappés qu'en second lieu et souvent très tard, des particularités d'une tête, ou plus exactement nous ne sommes frappés que de certaines particularités, à l'exception de toutes les autres que nous ne *voyons* littéralement pas. En sorte qu'il est vrai de dire que la dernière chose que nous voyons dans un visage, ce sont ses traits eux-mêmes. Et plus nous aimons un visage, plus il nous échappe, et cependant mieux nous le *connaissons*, car nous recevons en nous l'émotion profonde de sa

[1]) Il en résulte que tout homme capable de juger vivement, facilement et avec quelque pénétration ou étendue, est bien voisin du poète et déjà sur le chemin de l'art. Or la plupart des hommes étant capables, à l'occasion, d'une certaine vivacité de vision dans une matière donnée, il est plus difficile peut-être de n'être pas poète du tout que de l'être à un degré éminent. Et si nous faisons de la prose sans le savoir, nous faisons peut-être tout aussi souvent de la poésie sans le savoir. Malheureusement cette vue vive des choses donne rarement lieu au plaisir esthétique proprement dit, faute de réflexion et de sérénité dans la contemplation. Il y a ainsi bien des expressions de pensée dont le vrai poète est non l'auteur mais l'auditeur.

physionomie » [1]). Il y a donc, malgré les traits fixes d'un visage et à la faveur des traits mobiles, à la faveur aussi des accessoires, un indéfinissable quelque chose, une expression que le peintre accuse ou qu'il suppose au besoin. Quoi d'étonnant, dès lors, que le peintre soit prédisposé à revoir dans tous les visages qu'il reproduit — pour peu qu'ils s'y prêtent — cette expression qu'il considère comme leur étant la plus avantageuse, vu leur fonction, leurs conditions sociales ou leur milieu ? De là le style des portraits émanant d'un même peintre, et quelquefois le style des portraits d'une période entière, malgré les différents modèles ou malgré les différents peintres. Il y a ainsi un type de figures propre à Rubens, à Memling, à Michel-Ange ; et un « air » qui se retrouve dans les portraits de la Renaissance, de la Révolution, de l'Empire, de l'époque 1830. Le modèle y est pour quelque chose sans doute, car à chaque état de civilisation correspond une mentalité que le peintre trouve souvent tout exprimée déjà dans les traits vivants de ses personnages. Mais le peintre aussi est pour quelque chose dans une persistance de style qui plane au-dessus des différences de traits, à peu près comme un air de famille enveloppe tous les descendants d'un même ancêtre [2]).

Or si le portrait se trouve soumis à l'idéalisation du peintre, malgré que la ressemblance soit rigoureusement exigée, à combien plus forte raison les autres œuvres d'art s'y prêtent-elles ! Toujours elles sont le produit d'une abstraction et expriment un jugement. Le « sujet » d'un tableau,

[1]) Alfred de Tarde, *Le style dans le portrait.* Voir Revue de Psychologie sociale, septembre-octobre 1907, p. 70. D'hommes que nous aimons ou vénérons, nous ne pourrons jamais dire s'ils sont beaux ou laids, à moins que leur beauté ou leur laideur ne dépasse la moyenne.

[2]) M. de Tarde, auquel nous avons emprunté ci-dessus une citation, poursuit dans le même article qui nous l'a fournie, le contrôle expérimental de cette persistance du style des portraits pour une époque donnée et partant les variations de ce style d'une époque à l'autre. Cette confirmation par le fait de ce qui peut sembler apriorique est des plus intéressantes.

d'une sculpture, d'un poème, c'est, sans jeu de mots, un sujet de jugement. Toujours l'artiste, voyant ou pouvant voir tout, ne regarde et ne montre qu'un caractère choisi. En présence d'un personnage concret comme Jeanne d'Arc, un tel y considérera surtout la guerrière malgré la femme, et l'autre la femme malgré la guerrière. L'un y observera la jeunesse, l'autre la maturité de jugement. L'un fixera son attention sur la valeur naturelle, l'autre sur le secours que Dieu lui prête. L'un verra Jeanne dans son triomphe et l'autre dans son supplice... Et nous n'avons pas épuisé la série de points de vue qu'un esprit fécond pourrait découvrir. Ils sont indéfiniment nombreux ; entre eux l'artiste peut choisir, mais il *doit* choisir ; il doit aussi maintenir son choix s'il veut donner à son œuvre la condition fondamentale de la valeur esthétique, à savoir le *relief*.

Le *relief* : mot heureux emprunté à la sagesse spontanée du langage courant ! Il exprime bien la caractéristique de l'œuvre d'art ; comme son contraire, la *platitude*, flétrit ce qui dans une œuvre à prétentions artistiques est presque pis encore que la laideur, l'insignifiante nullité. C'est le relief qui attache le spectateur, parce qu'il donne cette unité sans laquelle il n'y a que dispersion d'attention, hésitation de la contemplation, inconsistance du plaisir, et enfin le déplaisir qui dans l'ordre esthétique correspond au tourment du doute dans l'ordre logique.

Or, répétons-le, le relief est dû à une abstraction. Et cette abstraction qui, d'une chose donnée, isole un caractère spécial pour y fixer l'attention esthétique, est de tous points identique à celle qui produit le jugement porté sur les choses. Prise à son stade initial, l'idéalisation, identique au jugement est donc, comme lui, capable d'être vraie ; elle est partant obligée de l'être de par les exigences du procédé qui la constitue fondamentalement.

* * *

Quel est le *second stade du processus de l'idéalisation ?*

L'artiste ne se borne pas à isoler pour mettre en vedette, il accentue ce qu'il considère, il l'orne pour attirer le regard, il l'élève à la perfection pour retenir la contemplation. Après l'abstraction qui signale, vient donc la *mise en valeur* du caractère signalé au moyen de la *convergence harmonieuse des représentations.*

Sans doute c'est à l'unité de son sujet que l'œuvre d'art est tout d'abord redevable du relief, et de l'élément fondamental de l'intérêt esthétique. Cependant pour le fini de ce relief même et pour la plénitude de cet intérêt, après avoir excité et orienté sur un point précis notre attention, l'œuvre d'art doit encore nous présenter un cortège harmonieux de représentations concordantes, et mettre en jeu toutes les facultés qui puissent vibrer à l'unisson de la première qui ait été excitée. L'art doit exercer sur le spectateur une action puissante. Or l'unité n'y suffit pas toujours. Le plus souvent il faut l'union, c'est-à-dire une convergence ordonnée. La parole littéraire, par exemple, doit non seulement s'adresser à la raison mais faire voir avec évidence facile et avec éclat agréable ; elle doit donc agir sur l'imagination, sur le cœur et sur la volonté. Elle doit aussi tenir compte des conditions physiologiques de l'élocution ou de l'audition [1]), user discrètement de contrastes, apprécier les ressources dues à la propriété du terme et d'autres fois au contraire à sa généralité voulue, mesurer dans le mot le degré de noblesse ou de pittoresque, et prévoir le cortège d'images qu'il éveillera, selon le milieu, le terroir et l'époque auxquels il appartient. Le littérateur, en un mot, a à sa disposition tout un arsenal de moyens esthétiques, idées, images, mots, rythmes, assonances. De même donc que le son diffère du bruit en ce qu'il fait vibrer de concert tout le cortège des

[1]) Voir à ce sujet une série d'articles intéressants parus dès le premier numéro de la Revue Néo-Scolastique, 1894 : Dr G. Verriest, *Les bases physiologiques de la parole rythmée.*

harmoniques, ainsi la parole littéraire est, elle aussi, une parole à répercussions. S'adressant à l'une des facultés de l'homme, elle a des contrecoups qui mettent harmonieusement en jeu tout l'ensemble des autres facultés. Ainsi toute œuvre d'art est soumise aux lois d'une perspective intellectuelle comme un dessin, considéré matériellement, se trouve soumis aux lois de la perspective linéaire. De l'une et de l'autre la règle est fournie par le « point de vue » en fonction duquel sont déterminées pour chacun des éléments, et sa teinte et sa clarté et sa grandeur ; de l'une et de l'autre la loi fondamentale est la convergence.

Cette convergence est double : les représentations conspirent à mettre en valeur un point signalé, soit par leur *contenu*, soit par leur *action* sur nos facultés. Dans le premier cas, la convergence est objective ; elle est subjective dans le second. A la convergence objective se rattache ce concours de représentations telles qu'elles réaffirment chacune pour leur part le caractère saillant d'une chose. A la convergence subjective se rattache tout ce qui a pour effet précis de nous prédisposer à bien ou à mieux voir ; tels, par exemple, les effets de contraste, de rythme, d'harmonie imitative, le repos causé par une diversion et en général, sinon exclusivement, les figures de mots.

En fait, on ne peut pas toujours retrouver ce classement dans les éléments esthétiques d'une œuvre, d'autant plus qu'un même trait se rattache parfois aux deux genres de convergence, à l'un par le fond, à l'autre par la forme. Mais le principe même de la division ne nous semble pas contestable. Un exemple éclaircira la chose :

Sur un chemin montant, sablonneux, malaisé
Et de tous les côtés au soleil exposé
Six forts chevaux tiraient un coche.
Femmes, moine, vieillard, tout était descendu.
L'attelage suait, soufflait, était rendu.

Voilà un petit tableau, et personne n'en contestera la haute valeur artistique. Pourquoi ? C'est que La Fontaine, après cinq vers, nous amène *d'image en image*, à la vision claire et frappante de l'effort des chevaux : *Convergence objective !*

Mais le dernier vers se renforce d'une action sur nos facultés, il nous oblige à des reprises d'haleine qui nous prédisposent à voir la fatigue des chevaux, puisqu'ils nous en font presque éprouver une semblable. Et quand plus loin le fabuliste nous ramène à ce même sujet, et nous dit :

Après bien du travail le coche arrive au haut,

de quoi sert l'hiatus terminal ? Est-ce que cette fois encore il nous présente une image ? Pas seulement cela, il crée en outre un essoufflement qui n'a pas de meilleur correspondant en fait d'image que celle des chevaux essoufflés. Ces harmonies imitatives sont des éléments de *convergence subjective.*

On aurait tort toutefois d'urger cette division jusqu'à oublier que la première action d'une représentation sur nos facultés tient précisément à son contenu objectif. En somme, la convergence esthétique des représentations est tout à la fois *subjective* et *objective*. L'œuvre d'art vise à créer en nous une harmonie consciente d'impressions ; elle doit donc saisir toutes nos facultés dans leur subordination naturelle, et les mettre en jeu selon leur assistance mutuelle normale ; ainsi est-elle dominée par les exigences de la raison et par la nécessité de présenter à la contemplation un ensemble objectif d'éléments ordonnés et harmonisés. Bref, l'harmonie des facultés connaissantes, subjectivement considérée *comme plaisir*, suppose à titre de condition première l'ordre objectif de ce que l'artiste présente à contempler à la *connaissance.*

Du coup l'on voit en quoi la convergence des représentations, c'est-à-dire la systématisation esthétique, diffère de la systématisation scientifique. De l'une à l'autre c'est le principe d'ordre qui diffère, avec le but propre. Le savant cherche formellement le vrai ; l'artiste le trouvera peut-être mais aura cherché le beau. Et même ce que l'un cherche et que l'autre trouve n'est pas la même vérité, car ce n'est pas la même expression du réel. L'artiste n'affirme pas l'existence d'une chose, il la suppose sur la foi du bon sens ou de l'opinion générale. Et quant aux attributs de ce qu'il montre, l'artiste ne cherche pas à prouver, la certitude n'ajoutant rien à ce qu'il y a à voir. Il ne cherche pas, comme le savant, à faire une théorie serrée qui expliquerait méthodiquement la suite nécessaire des causes aux effets, des conditions aux résultats, des antécédents aux conséquents. Non, il dirige une convergence de représentations ; il reçoit son mot d'ordre de la psychologie et ne s'inspire de la logique que parce que la logique requiert elle-même d'être satisfaite pour la plénitude et l'aisance de la vie consciente. Une composition esthétique n'est donc pas, par elle-même, une systématisation scientifique. La première opère une représentation concrète à laquelle concourt harmonieusement tout ce qui peut produire l'agrément de la contemplation objective ; la seconde est une ordonnance de constatations, de notions et de thèses, qui a pour loi inflexible la rigueur probante en vue d'une connaissance synthétique des raisons des choses. Le savant a donc pour but d'abord de certifier, ensuite d'approfondir et enfin de *savoir*. L'artiste veut montrer sans prouver, embrasser sans disserter, et enfin se plaire à *voir*. Quelle différence entre un traité de casuistique sur l'avarice et l'*Avare* de Molière ou le *Grandet* de Balzac !

Pas plus qu'elle ne s'identifie avec la systématisation scientifique, la convergence esthétique ne s'inspire du réel *tel qu'il est ;* elle n'est pas la simple et brutale description

de la réalité concrète. « Les œuvres poétiques, dit Taine, surpassent en les imitant les œuvres naturelles. L'artiste achève ce que la nature ébauche et résume ce qu'elle disperse » [1]). Sauf en des conjonctures exceptionnellement favorables, l'artiste est toujours amené à modifier le réel, parce que le réel contient des traits qui ne relèvent pas, et d'autre part ne présente pas toujours ceux qui relèvent le mieux, ni de la façon selon laquelle ils relèvent le mieux. L'artiste doit donc ajouter, omettre, troubler l'ordre de succession, en un mot remanier le réel pour lui faire bien signifier tout ce qu'il est.

Prenons un exemple. Louis XIV a-t-il bien dit: « L'État, c'est moi »? Laissant l'historien à ses investigations érudites, l'artiste n'hésite pas à mettre cette parole dans la bouche du roi. Pourquoi? Parce que le caractère absolu de Louis XIV n'aurait pu mieux ni plus clairement s'affirmer. Il en est bien souvent ainsi : l'art fournit à un caractère le mot qu'il voulait, qu'il n'a pas trouvé.

L'artiste non seulement ajoute, mais il omet. Qui ne connaît ce tableau de Van Dyck, où le Christ nous apparaît se détachant tout blanc et immaculé sur le fond d'un ciel noir et orageux, la tête et les bras levés vers le ciel, la bouche entr'ouverte comme dans un gémissement de douleur profonde. Si le peintre a voulu représenter le tourment du divin Crucifié, pourquoi n'a-t-il pas accumulé sur sa toile tous les éléments de sa souffrance : la compagnie des larrons, les sarcasmes des gardes, le triomphe insolent des Pharisiens, le fiel, le vinaigre et surtout les plaies ouvertes de son corps torturé? Parce qu'il voulait, parmi tant de souffrances, ne représenter que celle qui s'exhalait dans ce cri : « Seigneur, Seigneur, pourquoi m'avez-vous abandonné? » Le souvenir de toute autre douleur aurait en distrayant l'attention diminué le relief.

Le même exemple nous montre que l'artiste en omettant

[1]) Taine, *La Fontaine et ses Fables* (édition Hachette, 1898), p. 337.

altère. Van Dyck ne pouvait écarter la représentation des souffrances physiques de Notre Seigneur sans lui prêter, en dépit de l'Evangile, un corps intact. Contre-vérité historique, mais facteur d'évidence artistique. Dans son édition de la *Chanson de Roland*, Léon Gautier a montré excellemment par combien d'étapes a passé le travail de la légende opérant sur ce simple canevas : Roland, gouverneur de la Marche de Bretagne, mourut à Roncevaux. Roland n'est plus *un* héros, c'est *le* héros. Il est fait neveu de *l*'empereur, de Charlemagne ; ses ennemis sont les ennemis du nom chrétien même ; sa mort n'est due qu'à sa vaillance, quand elle eut engendré la présomption, et à la trahison née de l'envie, née ainsi d'un involontaire hommage à sa valeur. Elle est d'autant moins une défaite qu'elle est vengée deux fois : et sur le traître et sur les Sarrasins. Ainsi le fait se grossit malgré l'histoire, malgré la chronologie, malgré la vraisemblance même. Il ne s'agit plus de la personne de Roland ; il s'agit du guerrier chrétien. Qui dira jamais à quoi se réduisait en fait ce « courroux d'Achille » qui, « avec art ménagé, fournit abondamment une Iliade entière » ? Ce n'est pas Achille qui a produit Homère, c'est Homère qui a produit Achille.

* * *

Et nous voici naturellement amenés au *troisième stade du processus de l'idéalisation :* après l'abstraction qui interprète et la mise en valeur qui amplifie, vient, par un procédé de transcendance, l'idéalisation proprement dite : la création du type.

Après avoir d'abord emprunté au réel un caractère donné ; après avoir ensuite mis en valeur ce caractère spécial en dépit de l'exactitude absolue, l'artiste en vient enfin à concevoir le type lui-même en dehors de toute réalité effectivement existante. Ainsi en vient-il à renverser l'ordre de subordination de la chose réelle et du type

abstrait : au premier stade, il pose la chose pour y saisir un caractère saillant ; au troisième stade, il met directement en évidence ce caractère même et l'élève à l'état de type pour choses possibles, éventuelles ou actuelles. De là ces œuvres dont le sujet immédiat représente une chose concrète, mais dont le vrai titre est une abstraction : *la* mère, *la* vengeance, *la* prière, *le* guerrier, etc. Qu'est-ce qu'une comédie de Molière, sinon la représentation d'un caractère, pris sur le fait — hypothétique — qui le trahit ?

Qu'importe donc que le fait se soit produit ? Qu'importe même qu'il n'ait pas pu se produire ? Qui serait assez sot pour méconnaître la vérité des fables de La Fontaine, sous prétexte que les lions n'ont jamais parlé, et qu'aucune tortue ne s'est laissé tenter à faire un voyage aérien ? Il s'est trouvé cependant des critiques pour relever les inexactitudes scientifiques du Bonhomme : les cigales, paraît-il, sont depuis longtemps mortes « quand la bise est venue », la fourmi ne vit pas trois jours « d'un fétu qu'elle a traîné chez soi »... Il y aurait même des erreurs d'observation morale : aucun financier ne songerait à offrir cent écus à un savetier trop matinal, puisqu'il pourrait l'exproprier ; aucun savetier surtout ne serait allé rendre la grosse somme. Et qu'importe ? Le financier est un malin — le fût-il trop pour qu'il s'en soit rencontré un — qui connaît les angoisses attachées à la richesse ; et le savetier est un homme conséquent, trop conséquent, encore une fois, pour avoir fait souche. Ce qui importe à la vérité de cette fable, c'est que le tourment de la richesse une fois connu doive faire agir de la sorte l'homme qui voudrait rester riche et jouir, et l'homme pauvre qui veut continuer à jouir, fût-ce sans devenir riche. Après cela, accordons tout ce qu'on voudra au sujet des mœurs réelles des financiers et des savetiers. Il suffit que le trait allégué ne jure pas avec le fond même du caractère, pris par le côté où l'on veut le mettre en valeur.

De là vient que l'art peut être invraisemblable dans ce

qu'il ne montre qu'à titre de représentation de renfort, mais doit être plutôt vraisemblable que vrai dans ce qu'il veut montrer en ordre primaire et direct. Pourquoi? Parce que ce qu'il montre ainsi, c'est le type d'une chose ou le cas typique d'une loi générale. Or l'invraisemblable, c'est le fortuit ; et le fortuit n'entre jamais dans la logique d'un caractère ni dans la série ordonnée des conséquences d'une donnée initiale [1]).

Sans doute, un artiste peut introduire dans les événements des données imprévues et représenter des défaillances de caractère. Mais c'est qu'il veut peut-être intéresser par ce qu'ont de singulier les aventures mêmes. C'est surtout parce que le caractère qu'il veut faire saillir, est bien un caractère typique idéalisé mais cependant réalisable ; or il ne serait pas réalisable dans son état d'absolue perfection. De là la nécessité d'y introduire quelque chose d'inachevé, d'inconséquent ou de mêlé.

A ces petits défauts, marqués dans sa peinture
L'esprit avec plaisir reconnaît la nature.

La défaillance choisie avec tact et développée avec goût, donne ainsi au type le cachet du réel, et ajoute à sa beauté même.

Car il importe d'insister sur ce point : la conception artistique, même à son stade le plus élevé, celui de l'idéalisation, doit rester en contact avec le réel. Le type que montre l'artiste n'est peut-être jamais réalisé, mais c'est bien le type de ce qui est. L'idéal de l'art est un idéal réel, et non un idéal de pure imagination.

Nous nous en voudrions de ne pas reproduire à ce sujet une des pages les plus suggestives de M. Léon de Monge [2]):

[1]) De là le caractère antiesthétique de toutes les solutions artificielles et du *deus ex machina*.

[2]) Léon de Monge, *Etudes morales et littéraires*, I, pp. 107 et suiv.

« L'idéal est un mot dont on a beaucoup abusé, un de ces mots sonores dont on se sert souvent sans y attacher un sens bien précis et pour voiler le vide de la pensée...

» Dans le mal comme dans le bien, l'idéal dépasse la réalité ; mais il repose sur la réalité. C'est parmi les hommes de courage que l'on veut être un héros, et parmi les dévots qu'on désire être... ou paraître un saint...

» Si l'on voulait faire une théorie des variations de l'idéal humain, à côté de celui que je nommerai *l'idéal d'admiration*, — la bravoure dans une caste militaire ; la piété dans une société religieuse, — nous devrions placer *l'idéal de réaction*. L'idéal de réaction consiste à prendre le contre-pied d'une réalité qui est odieuse, qu'on déteste ou qu'on méprise. Il appartient en propre aux époques de crise, de découragement, de scepticisme. Dans tous les temps c'est l'idéal particulier des cœurs aigris, des âmes faibles, des volontés molles... Ce boutiquier du XIXe siècle qui va le soir au théâtre bercer son imagination pesante de rêves impossibles, d'aventures inouïes, de duels, de séductions, de vices raffinés et de crimes gigantesques, ne veut qu'une chose : se distraire, oublier pour quelques heures les dégoûts de l'existence plate et triviale qu'il s'est faite et qu'il reprendra demain. — Idéal de réaction...

» Par malheur, l'idéal de réaction ne tire pas à conséquence. On ne le prend pas au sérieux. Il est absolument stérile. Je me trompe, il est funeste. Il tue le véritable idéal ; il empêche le sentiment du beau de remplir dans l'âme sa mission providentielle ; il ne sert qu'à faire oublier pour un instant les humiliations et les dégoûts d'une vie sans grandeur et sans dignité. »

En esthétique, l'idéal réel c'est un caractère donné que l'intelligence achève jusque dans ses derniers traits, et dont la réalité se rapproche mais qu'elle ne peut presque jamais adéquatement atteindre. Ainsi donc, loin que l'art ait pour but de se régler sur le réel en l'imitant jusqu'à l'illusion, il a plutôt pour fonction de présenter le type sur

lequel le réel a à se régler lui-même ; type qui en est aussi l'image parfaite, puisqu'il achève en effigie les promesses de la réalité [1]).

Sont dominées par l' « idéal de réaction », toutes les œuvres de pure fantaisie qui nous représentent avant tout l'irréel comme tel, le merveilleux impossible, l'inouï, l'invraisemblable, le fantastique. Tels sont les contes populaires et, sans le vouloir, bien des romans dont le seul mérite tient aux frais d'imagination d'un auteur. Pareilles œuvres, dont le type le plus saillant est peut-être *Les Mille et une nuits*, sont très inférieures, toutes choses égales d'ailleurs, à celles qui s'inspirent d'un idéal réel. Aussi occupent-elles plutôt les enfants, les peuples jeunes, et en général ceux qui ne cherchent dans l'art qu'un amusement. Ce sont comme des mosaïques de représentations : elles peuvent être belles par la forme, par la contexture des incidents et par le mouvement de la ligne du récit. Montrant l'impossible et le fictif, elles permettent à l'esprit une diversion. Elles sont artistiques, sans doute, mais c'est pour s'être sauvées du domaine du réel qu'elles donnent lieu à un plaisir esthétique de contemplation désintéressée, qui n'a guère avec le vrai plus de rapports que celui que provoque le beau purement sensible. Aussi ce plaisir est-il de qualité inférieure.

Nous venons d'étudier rapidement le processus de l'idéalisation à son triple stade : le choix d'un sujet formel à traiter, ou la détermination du caractère à faire ressortir dans une chose, — la mise en relief et en valeur de ce caractère, — son idéalisation proprement dite. On pourrait

[1]) L'idéal n'est pas un monde de fantaisie, situé bien loin dans les nuées inaccessibles et si différent de la réalité qu'il faille à jamais désespérer de l'atteindre. L'idéal est la vive représentation des réalités dont nous portons en nous le germe. C. Wagner, *Jeunesse*, p. 243, cité par le Card. Mercier, *Idéal et Illusion*, p. 10.

y ajouter un stade extrême : celui de la conception d'un idéal de réaction, ou irréel. Remarquons pour finir que l'idéalisation ne fournit pas nécessairement pour chaque œuvre cette triple étape : elle peut s'arrêter parfois après la seconde. Mais en tous cas la conception esthétique a en propre de voir une notion donnée dans sa réalisation au moins hypothétique. Nous allons désormais dégager des études qui précèdent les conclusions qui concernent directement la vérité de l'art.

IV.

CONCLUSIONS.

Parlant de l'imitation, nous avons pu conclure que l'art n'est pas proprement ni adéquatement réaliste ; parlant de l'idéalisation, nous avons montré que l'art se tient en contact avec le réel. Toujours à la fois imitatif et idéalisé, l'art représente un caractère déterminé d'une chose, en le replaçant au milieu d'un ensemble concret ordonné à plaisir en vue de faire valoir ce caractère dans son plein épanouissement. L'idéalisation opère donc sur le réel mais le comprend et au besoin le transforme pour mettre sa signification en valeur. Le processus de la conception esthétique passe par trois stades successifs : l'abstraction qui juge, la convergence qui accuse le relief, l'idéalisation proprement dite qui conçoit le type abstrait. Au premier stade l'artiste voit une réalité concrète et en abstrait un caractère ; au dernier il voit un caractère abstrait et le concrète en réalité hypothétique ; au stade intermédiaire il transforme (ou tout au moins représente intentionnellement) la réalité concrète en fonction du caractère qu'il y a saisi et qu'il veut faire ressortir. Or l'idéalisation non seulement repose sur un jugement initial, mais à travers tous ses stades elle se ramène toujours à l'opération intellectuelle qui constitue

le jugement dans son essence : l'idéalisation juge et affirme, car elle revient à identifier un concept abstrait, d'une part, — et une réalité vue, transformée ou imaginée de toutes pièces, d'autre part.

Le jugement ainsi affirmé est-il fondé ? L'artiste a-t-il raison de comprendre le réel (si celui-ci est donné) comme il le fait ? La réalité hypothétique qu'il construit mentalement (si elle n'est pas donnée) est-elle bien celle qui contiendrait et signifierait le type qu'il veut mettre en évidence ? Bref, sa conception qui préside à l'exécution d'une œuvre d'art est-elle juste et vraie ? En ce cas l'art lui-même est doué de vérité.

La justesse de la conception idéale inspirée par le réel : voilà donc la première condition de la vérité esthétique.

Cette condition est-elle distincte de celle qui constitue *la* vérité en général ? Y aurait-il une autre vérité que la vérité tout court ? Y a-t-il une *vérité esthétique* spéciale ?

Non, il n'y a qu'une vérité, c'est évident. La vérité est toujours l'*adaequatio rei et intellectus*. Ce qu'il peut y avoir de spécial aux vérités, c'est ou la chose dont on parle, ou ce qu'on en dit, ou la façon de le dire. Aussi, si nous avons parlé de « vérité esthétique », ce n'est pas qu'à la conception complexe élaborée par un artiste on puisse attribuer la justesse et la véracité sous d'autres conditions qu'à tout jugement ; c'est qu'il est spécialement délicat de comprendre ce qu'affirme tout juste le jugement esthétiquement formulé. Ce qu'il faut chercher dans l'art, c'est la vérité tout court ; et cette vérité, pas plus en art qu'en science, il ne faut la chercher en dehors du champ de l'affirmation ; mais c'est l'affirmation même qui a une façon spéciale de s'exprimer : la façon « esthétique ». Ce n'est donc pas la vérité qui est esthétique, c'est le langage. D'où la portée spéciale de sa signification, qui en art n'est pas déterminée d'après la même exégèse qu'en science. En langage artistique une

exagération n'est pas un mensonge ; cependant en langage mathématique une majoration est une erreur. En histoire naturelle un homme n'est ni un lion, ni un aigle ; il peut cependant être l'un ou l'autre dans un éloge funèbre, ou dans une ode. Il ne s'agit que de s'entendre.

Ainsi le langage artistique a le privilège de rester vrai en dépit du sens littéral et de la réalité historique. Comment cela ? Au nom du contexte dont le premier élément est précisément l'intention esthétique *dès qu'elle est suffisamment déclarée*. Et nous ne prenons pas le mot *langage* dans son sens étroit : nous l'étendons à tout ce qui est significatif, fond et forme, dans une œuvre d'art. Font partie du langage artistique, la mise en scène, l'introduction d'incidents fictifs, la proportion des parties, tout ce qui nous dit la conception qui a inspiré un poète, un peintre, un sculpteur.

La vérité esthétique c'est la vérité tout court, comprise à travers le langage esthétique.

De ce qui précède résulte ceci : le langage esthétique est d'autant plus vrai qu'il est plus esthétique; il trouve le vrai qu'il ne cherche pas, d'autant mieux qu'il réussit davantage à atteindre le beau qu'il cherche. L'art en effet atteint le beau par la mise en valeur de la réalité, observée d'un point de vue idéal. Du même coup, l'art atteint le vrai : il fait pénétrer l'essence cachée d'une chose dont il met en relief les caractères constitutifs ; il laisse dans l'ombre les défauts qui, accompagnant l'existence actuelle, déroutent l'esprit quand il veut se faire des éléments formels d'une chose une idée claire et adéquate. Aussi Aristote a-t-il pu dire dans sa *Poétique* [1]) que l'art est plus vrai que l'histoire [2]). Oui, l'art ne montre pas brutalement, il montre

[1]) Aristote, *Poétique*, IX, 3.

[2]) Le célèbre roman de E. About, *Le roi des montagnes*, se termine par ce chapitre d'une seule phrase : « Athénien, mon bel ami, les histoires les plus vraies ne sont pas celles qui sont arrivées. »

intelligemment. Il n'est ni la photographie du réel ni la connaissance scientifique du réel. Il est systématisé plus que ne l'est le réel et autrement que ne l'est la science. Mais il tient au réel parce qu'il s'en inspire, il tient de la science parce qu'il fait comprendre. Il tient au réel, même et surtout quand il s'élève vers l'idéal ; il pourrait se confondre avec la science, si tout ce qui est matière d'étude était beau, si notre esprit ne trouvait pas dans l'étude un labeur, et si ce labeur aboutissait aussi tôt que la divination esthétique, à une synthèse qui donnerait à l'esprit et son objet le plus complet et son repos le plus fécond.

Il en résulte que la matière propre de l'art restera toujours empruntée aux notions générales les plus certaines et les plus naturelles à l'homme, en tant qu'elles sont retrouvées dans les faits aisément constatables. L'art qui est fantaisie change, somme toute, moins que la science qui est rigueur. Il change avec les idées générales qui constituent en quelque sorte la métaphysique du sens commun, et avec les circonstances actuelles où vivent les artistes. Mais enlevez tout ce qui tient dans les œuvres d'art aux modèles *immédiats* que l'artiste avait sous les yeux, dans un temps, dans un pays, dans un milieu donnés, ou aux réminiscences qu'il avait en tête du chef de son érudition historique ou littéraire, le *fond* des œuvres d'art est comme l'amour « qui se redit toujours mais ne se répète jamais ». L'idée qui vibre sous elles, c'est tout d'abord précisément l'amour même et tous ses transports ; puis la beauté morale, le patriotisme, la grandeur de Dieu, les forces de la nature, les joies de la famille et quelques autres données. La chose est évidente : si l'art fait le beau et si le beau fait le plaisir de voir, sa matière première et même constante est ce qu'on voit aisément et puissamment, sans effort comme sans incertitude. Aussi la matière de la vérité esthétique se rapproche-t-elle plutôt de la philosophie

que de la science. Comme il y a une *perennis philosophia*, il y a une matière d'art éternelle que le cœur et l'esprit humains ne se lassent point d'exploiter. De là, la valeur des documents artistiques pour nous révéler la mentalité sincère d'une époque, d'un pays, d'un milieu donnés. Oui, de toutes les choses qui ne sont pas de la philosophie, l'art est encore celle qui lui ressemble le plus.

*
* *

La *justesse* de la conception artistique : telle est donc la première condition de la vérité des œuvres d'art. La *sincérité* de cette conception en est la seconde.

Pour que l'art soit vrai, il faut que la conception idéale ait tout d'abord ravi celui même qui a cherché à l'exprimer dans une œuvre, et à faire parler au marbre, à la couleur ou aux sons le langage de son âme.

A supposer l'*Odyssée* et le *Télémaque* également beaux, si nous les prenons « comme des choses » vues du dehors et si nous les recueillons comme des aérolithes qui ne portent ni date ni localisation ni attribution, — cependant la première œuvre l'emportera sur la seconde dès que nous en aurons retrouvé l'auteur et reconstitué l'histoire. Car Homère croyait aux dieux et Fénelon n'y croyait pas. Tout au moins, Fénelon croyait à la valeur esthétique de ces fictions. Mais de nos jours on n'y croit guère. Dès lors, si *le Télémaque* paraissait au xx[e] siècle, il descendrait sur la cote des valeurs artistiques. Il y a ainsi des œuvres qu'il faut antidater. Le R. P. Desmedt dit excellemment : « Combien n'ont pas perdu de leur saveur poétique les chants d'Ossian... depuis que nous savons que ces compositions au lieu d'être les œuvres d'un barde du quatrième siècle... ne sont que d'ingénieux pastiches dus à des plumes modernes ?... Depuis qu'on a découvert la supercherie, ces productions n'ont plus le caractère de vérité qui faisait

à nos yeux un de leurs principaux mérites. Elles ne nous mettent plus en communication avec une âme... Nous sommes un peu... dans la position de ce dauphin de la fable qui croyait avoir sauvé un homme et se trouve n'avoir pris sur son dos qu'un singe » [1]. Tout juste. Ce qu'il y a de plus beau dans un poème, c'est encore le poète. Et c'est ce que nous y cherchons. Les poésies ne sont pas comme des géométries qu'on peut adopter sans recherche de la paternité. Non, ce sont des communications d'âme à âme. L'art est l'expression d'une impression, répétons-le. L'artiste n'est pas un docteur qui s'efface derrière sa science impersonnelle. La sincérité n'importe pas à la vérité de la science, pas plus que la bonne foi ne corrige des erreurs; mais la sincérité importe à la beauté de l'art, parce qu'elle est exigée par l'essence même de l'art, et que d'ailleurs elle est une harmonie de plus dans ce qu'elle exprime.

Du coup, l'on voit aussi qu'elle importe à la *vérité* de l'art : c'est que l'art se prononce sur son auteur, en exprimant une conception esthétique des choses qui n'en est ni le décalque réaliste ni l'explication scientifique, et qui dès lors est nécessairement fonction de la mentalité propre de son auteur. D'ailleurs, en science déjà une affirmation prise concrètement, par exemple *Dieu est corporel*, en contient somme toute deux : *je pense* que Dieu est corporel. La sincérité de l'erreur rend donc au moins vraie une partie de ce qui est dit. Mais cette partie qui est sans valeur dans le discours scientifique, est sinon capitale, au moins importante dans le langage esthétique.

*
* *

Nous croyons avoir établi que l'art est vrai et pour la justesse et pour la sincérité de la conception qui l'inspire. Il nous sera facile de faire voir, en guise d'application, que

[1] *Précis historiques*, 1876, pp. 227-228.

les grandes écoles artistiques se divisent toutes en deux classes : selon qu'elles considèrent comme prépondérante en valeur esthétique ou la sincérité ou la justesse.

L'école romantique s'attache plutôt à la sincérité de l'émotion esthétique ; l'école classique plutôt à la justesse de la conception idéalisante. Ainsi l'école romantique est plutôt subjectiviste, et l'école classique objectiviste. L'esprit classique et l'esprit romantique ont tous deux leurs qualités et leurs défauts ; mais du point de vue synthétique d'où nous les jugeons, il est aisé d'en comprendre toutes les particularités.

L'esprit classique est ordonné, il est porté aux expressions claires de la pensée, il s'entretient volontiers de ces généralités que nous disions plus haut être le domaine propre des vérités esthétiques ; aussi voisine-t-il volontiers avec l'esprit philosophique en s'écartant d'ailleurs de l'esprit d'érudition. Il peut se soumettre, quant à l'expression du beau, à des règles qu'il croit raisonnables parce qu'elles sont *a priori*. Il n'est guère réaliste, autant par souci de la vérité esthétique que de la beauté. Il peut tomber dans la roideur ; les *règles* de l'art peuvent tourner à *recettes*, et sombrer dans l'artificiel. L'esprit classique, on le voit par ses qualités comme par ses défauts, attache surtout du prix à la justesse objective de la conception artistique ou de l'idéalisation du réel.

L'esprit romantique au contraire tient surtout à la sincérité de l'émotion esthétique. De là un souffle de liberté qui l'anime, un besoin de secouer les contraintes, un essor qui le porte dans tous les domaines. Le romantique a mieux vu que le classique que le champ du beau est large, mais que le beau ne s'achève que dans l'âme. Aussi la creuse-t-il, l'âme humaine ! Il la creuse même jusqu'à l'évider, et se nourrit quelquefois du plaisir mélancolique d'en mesurer le vide. De là son subjectivisme pessimiste, son analyse infinitésimale de quintessences de sentiments ! Sincère, il l'est, le romantique, au point même de ne plus attacher

d'importance au vrai objectif. De là son plaisir à exposer les tourments, les passions, les angoisses d'une âme désemparée qui se perd dans ses replis. Le romantique met aussi dans son art des teintes plus affectives et des mouvements plus passionnés ; il va au beau, non avec sa raison seule, mais avec toute son âme, et parfois sans sa raison. Il se plaît aux sentiments flous, latents, subconscients non catalogués, impondérables, et se gausse du formalisme des classiques. Qu'il serait intéressant de comparer les descriptions des « flammes » du XVII[e] siècle avec celles de l'amour du XIX[e] ! Le romantisme renverse aussi un principe classique pour en faire ce postulat inavoué : que l'ordre interne des sentiments est la garantie de l'ordre des objets qui y correspondent. Quelle différence, par exemple, entre ces deux apologies de la Religion : le poème de Louis Racine qui annonce solennellement que

La raison dans ses vers conduit l'homme à la foi

et le *Génie du Christianisme* de Chateaubriand !

Le romantisme a d'ailleurs bien ses qualités : et tout d'abord la sincérité même qui en constitue l'esprit, la liberté, la souplesse, et bien souvent la profondeur, car toutes les profondeurs se retrouvent dans l'âme humaine. L'esprit romantique arrive ainsi quelquefois à plus de vérité encore que l'esprit classique même, par son dédain du convenu, et surtout parce que seules les impressions vraies rendent un son pur dans l'âme sincère.

Mais les grands poètes furent toujours rebelles à toute classification : ni proprement classiques ni proprement romantiques, ils tiennent des uns et des autres. Tels par exemple Homère, Dante, Shakespeare, La Fontaine. Classiques par leur souci d'objectivité et romantiques par la liberté de leurs allures, ils constitueront à jamais les grands modèles où nous verrons réalisée l'union de la vérité et de la sincérité, de l'art et de la nature, du travail

et de l'inspiration, de la règle et de l'aisance, des sens et de l'intelligence, de l'observation du réel et de la conception de l'idéal... A travers tous les temps, ils garderont le privilège de représenter la perfection de l'Art, dans l'harmonie féconde du beau et du vrai, qui est elle-même, nous le croyons, une vérité, et, nous jouissons de le croire, une beauté.

C. Sentroul.

VII.

A PROPOS DU COMPOSÉ CHIMIQUE.

Comment les éléments se trouvent-ils dans le composé chimique ? Y conservent-ils leur être individuel, leur nature propre ; la combinaison n'a-t-elle d'autre but que de niveler les propriétés des corps réagissants et d'établir entre elles un état d'équilibre plus ou moins stable ? Ou bien, au terme de leur interaction, les éléments se fusionnent-ils en une substance nouvelle où ils ne possèdent plus qu'une existence virtuelle ? Il y a place, on le voit, pour deux opinions contraires.

Mais la deuxième de ces hypothèses se prête elle-même à des interprétations divergentes. En effet, une fois admise l'unité substantielle du composé, c'est-à-dire l'unification des matières premières des composants sous l'empire d'une forme essentielle nouvelle, substitut naturel des formes disparues, on peut encore se demander quel est l'état accidentel de pareil composé. Pour bon nombre de scolastiques, le faisceau des propriétés accidentelles du mixte n'est pas plus complexe que celui d'un corps simple ordinaire. Toutes les énergies de même nom, par exemple, toutes les forces calorifiques des éléments générateurs se trouvent remplacées dans le composé par une seule force calorifique qui est comme une moyenne des énergies thermiques supplantées. Chacune de ces forces, réellement simple mais virtuellement multiple, occupe la masse entière du composé en sorte que celui-ci constitue un corps substantiellement et accidentelle-

ment homogène, doué d'une seule puissance calorifique, d'une seule puissance électrique, etc.

Dans notre *Cours de cosmologie*, nous avons combattu cette opinion, au nom du principe de causalité. Si, comme on le soutient, la molécule d'eau jouit d'une homogénéité parfaite au double point de vue de la substance et des accidents, il nous paraît impossible que sous l'action d'une cause unique, telle la chaleur ou l'électricité, elle puisse donner lieu aux deux espèces irréductibles dont elle résulte, l'oxygène et l'hydrogène. L'hétérogénéité du résultat réclame, d'évidence, un principe de différenciation dans le sujet récepteur de l'action.

Nous avons donc proposé une théorie nouvelle qui nous semble commandée par les faits, la théorie de l'hétérogénéité du mixte. Selon nous, le composé chimique réunit les matières premières des composants sous l'empreinte d'une seule forme spécifique ; il est donc essentiellement un ; mais malgré son unité essentielle il comprend des parties qualitativement hétérogènes où sont localisés les divers groupes de propriétés représentatives des éléments générateurs. L'étendue de chacun de ces groupes correspond exactement aux diverses quantités de matière fournies au composé par les corps élémentaires.

Cette interprétation n'a point rallié le suffrage du R. P. Gredt. Pour le distingué religieux, l'homogénéité complète du mixte inorganique est une donnée principielle du système scolastique, en harmonie avec les faits et confirmée par l'étude des combinaisons chimiques.

Ce n'est pas cependant que l'auteur admette sans réserve l'hypothèse de la permanence *virtuelle* des éléments dans le composé. A son avis, les propriétés atténuées des composants sont intégralement reproduites dans l'être nouveau et répandues chacune d'une manière uniforme sur toute la masse. Il y a donc autant de groupes divers de propriétés que d'éléments représentés ; mais, contrairement à notre opinion, ces groupes occupent chacun tout le département

moléculaire. Cette sorte de permanence porte donc à bon droit le nom de permanence *formelle*.

Dans la nouvelle édition du *Cours de cosmologie* publiée en 1906, nous avons fait la critique de cette hypothèse et lui avons reproché de se réclamer de principes que l'expérience condamne et de compromettre la dissolution régulière des composés chimiques.

Le R. P. Gredt rouvrit le débat dans la Revue Néo-Scolastique, août 1907. C'est à cet essai de justification que nous nous proposons de répondre.

I.

Il est impossible, dit le R. P., que la combinaison chimique laisse persister dans le mixte des différences qualitatives. Quel est en effet son but primordial ? C'est d'établir un équilibre stable entre les forces contraires des éléments qui prennent part à l'action. L'opposition des propriétés et l'inégale intensité des énergies étant les causes uniques du conflit, il est clair que ce conflit ne peut cesser qu'au moment où toute tension a disparu. La combinaison doit donc aboutir à un nivellement complet, à une distribution homogène de l'énergie dans toutes les parties du composé. La chaleur dégagée est un phénomène secondaire qui résulte de la transformation de l'énergie potentielle en énergie actuelle. Elle est absorbée par le milieu ambiant et mesure de la sorte la perte réelle d'activité subie par les éléments antagonistes.

Le R. P. semble accorder une grande importance à ce premier argument. Il y voit même l'assise la plus solide de son système. La chimie confirme-t-elle cette conviction ?

Que la combinaison chimique implique un état d'équilibre, c'est un fait que nul ne conteste. Mais la question qui nous occupe est tout autre ; elle vise non plus l'existence de l'équilibre, mais les conditions auxquelles est subordonné cet état. La tension qui provoque et règle l'action

d'argent $AgCl$, une partie relativement petite de l'énergie chimique du chlore a été mise en œuvre et que le reste inutilisé fut transmis intégralement au composé ?

La tension qui provoque la combinaison chimique n'existe donc qu'entre certaines quantités d'énergie disponibles et actuellement transformables ; à l'affinité appartient le rôle de déterminer quelles sont, dans l'énergie totale, les quantités partielles qui seront soumises au travail de nivellement.

Mais comment, dira-t-on, l'équilibre est-il possible dans un milieu moléculaire où persistent des forces d'inégale intensité ?

La raison du fait se laisse aisément soupçonner. L'exercice d'une force est toujours subordonné à certaines conditions d'activité. Si au delà de certains échanges, les conditions favorables font défaut, l'énergie potentielle cesse de se transformer en énergie actuelle ; et en dépit des inégalités persistantes, les forces antagonistes passent à l'état de repos tandis qu'un équilibre correspondant à la quantité de chaleur dégagée marque la fin de la lutte. Loin d'être neuf, ce cas se réalise constamment dans le déploiement des forces physiques et chimiques. Le principe du nivellement complet, invoqué par le R. P. à l'appui de sa thèse, nous semble donc antiscientifique.

Chose étonnante, il paraît, à s'en tenir à certains passages de notre *Cours de cosmologie*, que nous sommes nous-même partisan de ce principe. C'est tout au moins l'opinion de notre contradicteur. « Il est intéressant à ce propos, dit le R. P., de considérer la manière dont s'exprime M. Nys en se défendant de l'objection que le mixte hétérogène serait un corps vivant. « Tout autre, dit-il, est la » diversité qualitative du composé chimique. En lui, toutes » les puissances sont harmonisées parce qu'elles ont perdu » leurs traits distinctifs et ce degré spécial d'énergie qui » nécessitait tantôt un échange d'activités entre les masses » élémentaires. Ramenées par la réaction à une sorte de » commune mesure, c'est à la condition de se maintenir en

» un équilibre stable et permanent, qu'elles ont pu se retrou-
» ver dans le composé. » Mais nous voudrions bien savoir quelle est cette sorte de commune mesure qui, sans être un équilibre parfait, produit un équilibre stable » [1]).

On le voit, le passage cité laisse le R. P. perplexe. Et cependant, il était facile d'y trouver la solution de la difficulté qu'il soulève. L'équilibre, disions-nous, se réalise lorsque les corps « perdent ce *degré spécial* d'énergie qui *nécessite* un échange d'activités ». Dans ce cas, en effet, toutes les puissances de l'être sont harmonisées et soumises à une commune mesure, car le nivellement de leurs parties sollicitées à l'action par l'affinité chimique est complet. En un mot, l'équilibre est stable, permanent comme il doit l'être dans tout composé où les affinités des composants sont satisfaites. Mais, redisons-le, pourquoi cet équilibre exclurait-il la présence d'énergies potentielles diverses qui, à défaut des conditions requises, ne peuvent plus exercer entre elles aucune activité quelconque ? Telles sont les pensées contenues dans les lignes susmentionnées. Qui n'en voit la compatibilité ? Où est donc le mystère ?

II.

A ce premier argument emprunté à la chimie, le R. P. en ajoute un autre tiré de la relation qui unit la substance à ses propriétés.

L'équilibre rigoureux des qualités chimiques, dit le R.P., et l'homogénéité qui en est comme le sceau, est une disposition indispensable pour que la matière des éléments, jusqu'ici partagée entre plusieurs formes, puisse recevoir également l'empreinte substantielle de la forme unique du mixte. « Les propriétés qui apparaissent dans une substance

[1]) J. Gredt, *Homogénéité et hétérogénéité du mixte.* Revue Néo-Scolastique, août 1907, p. 396.

doivent correspondre exactement à cette substance même... Les accidents propres reflètent la nature de l'être : par conséquent, l'unité substantielle est nécessairement liée à l'unité accidentelle des propriétés qui nous la manifestent » [1]).

Examinons le sens précis des deux principes invoqués dans cet argument.

Les propriétés, dit-on, doivent correspondre à la substance. En quel sens faut-il entendre cet adage? Dans notre vie actuelle, il nous est impossible de connaître directement l'essence des êtres. L'unique moyen d'y arriver est l'étude de son rayonnement visible, c'est-à-dire de ses propriétés sensibles. Comme ces propriétés émanent du fond substantiel et lui restent intimement unies, nous sommes en droit de reporter sur la substance même toutes les perfections contenues dans les manifestations accidentelles. De ce point de vue, il est exact d'affirmer l'existence d'une loi de proportion et d'harmonie entre l'être et ses modes d'action, entre l'être et les formes multiples d'énergie qui en découlent. En d'autres termes, la substance doit contenir virtuellement dans son unité essentielle la totalité des perfections disséminées dans ses accidents propres. Telle est l'interprétation obvie de ce principe, et d'ailleurs tous les scolastiques y souscrivent.

Mais l'adage en question est encore susceptible d'une autre acception. On peut se demander en effet, s'il est nécessaire, pour justifier la loi d'harmonie entre l'être et ses propriétés, que l'*unité substantielle* entraîne avec elle l'*unité accidentelle*.

Or si l'on entend par là que toute substance ne peut avoir qu'un seul accident qui en manifeste la nature, cet aphorisme est évidemment faux. La nature d'un corps inorganique se révèle avec le même degré d'évidence dans

[1]) J. Gredt, *Homogénéité et hétérogénéité du mixte*. Revue Néo-Scolastique, août 1907, p. 396.

un ensemble très complexe de propriétés chimiques, physiques et cristallographiques. L'animal possède de nombreuses facultés cognitives et appétitives dont chacune suffirait à elle seule à mettre en lumière l'existence de l'âme sensitive. L'ange lui-même est doué d'intelligence et de volonté. Bref, nous ne connaissons aucun être dont l'unité essentielle ne s'harmonise avec un complexus plus ou moins riche de réalités accidentelles.

En second lieu, veut-on signifier par cet adage que chacun des accidents propres doit s'étendre à l'être tout entier comme la forme essentielle ? Dans ce cas, l'erreur est tout aussi manifeste. Les sens internes et externes de l'animal sont d'évidence des propriétés révélatrices de la nature sensible, et cependant chacun a son organe spécial, sa place nettement déterminée dans l'organisme. Or si dans cette catégorie d'êtres la forme essentielle se concilie avec des propriétés multiples, localisées, fixées d'une manière exclusive à tel ou tel endroit de la substance, tels les sens visuel, tactile, olfactif, gustatif et auditif, pourquoi donc cette conciliation deviendrait-elle impossible dans le monde inorganique ? Dira-t-on qu'au-dessus de ces propriétés hétérogènes plane une force homogène qui domine, dirige, règle les activités des puissances inférieures et maintient de la sorte dans le domaine accidentel l'unité que réclamerait l'unique forme essentielle de l'animal ? Il serait certes intéressant de savoir sur quels faits s'appuie cette hypothèse nouvelle, jusqu'ici incónnue dans le monde philosophique et pour cause.

Ces considérations s'appliquent avec la même rigueur au monde végétal. Là encore, l'hétérogénéité et la localisation des propriétés sont des données scientifiques indiscutables et ne portent aucun préjudice à l'unité de la forme substantielle [1]).

[1]) Ici encore le R. P. croit avoir rencontré dans notre *Cours de cosmologie* la justification du principe qu'il défend. Pour effectuer le retour des éléments par l'analyse chimique, il faut, disions-nous, introduire

chimique s'exerce-t-elle entre les quantités intégrales des énergies dont les deux corps antagonistes sont dépositaires, et dès lors faut-il que ces énergies tout entières soient engagées dans la lutte qui tend à la constitution d'un corps nouveau ? Ou bien l'échange d'activités n'a-t-il réellement lieu qu'entre certaines parties disponibles des forces en présence ? Dans le premier cas, l'équilibre ne se réalisera qu'avec le nivellement parfait et la répartition homogène de toutes les énergies sur la masse entière du composé. Dans le second cas, toutes les parties intéressées à l'action finiront sans doute par s'équilibrer, mais le nivellement sera toujours incomplet et devra se concilier avec une véritable hétérogénéité accidentelle, car l'état d'équilibre ne peut s'étendre à ces fractions d'énergie potentielle que les corps n'ont point mises en jeu. Celles-ci conserveront donc leur degré spécial d'intensité et leur caractère différentiel, malgré le nivellement partiel et l'équilibre correspondant qu'exige la combinaison. Or, à notre avis, la seconde hypothèse, et elle seule, se vérifie dans les phénomènes chimiques.

Notons d'abord qu'une différence d'énergie ne constitue nullement une différence de tension. Les corps simples positifs de la chimie se distinguent les uns des autres par leur nature et l'intensité relative de leurs forces. Du point de vue énergétique, il y a une distance énorme à établir entre les métaux alcalins et les métaux lourds. Cependant ces corps n'exercent les uns sur les autres aucune tension chimique et ne sont point susceptibles de combinaison.

Or l'argument du R. P. perd sa valeur si à toute différence d'énergie ne correspond point une tension équivalente ; à défaut de cette corrélation, rien n'empêche qu'un état d'équilibre, même relativement très stable, soit compatible avec des forces qui diffèrent sous le double rapport de la quantité et de la qualité.

Il y a plus. L'examen des phénomènes thermiques qui accompagnent les combinaisons nous montre avec toutes les clartés de l'évidence, que cette dernière hypothèse est

d'application constante dans le domaine de la chimie. A en croire le R. P., ces phénomènes n'ont qu'une importance secondaire. Nous leur accordons au contraire un rôle primordial et capital, soit dans l'évaluation des forces mises en jeu par les combinaisons chimiques, soit dans l'étude du mécanisme qui règle leur action.

En fait, et pendant plus de trente ans, ces données thermiques ont été regardées par tous les chimistes de marque, tels Berthelot, Wurtz, Ostwald, Henry, etc., comme le moyen le plus sûr et le plus commode de mesurer l'affinité mutuelle des corps. A l'heure présente, bien que la thermochimie ait dû tempérer la rigueur de certains de ses principes, elle reste encore un des départements les plus considérables de la science chimique.

D'ailleurs, il nous est impossible de pénétrer dans l'intérieur des combinaisons, d'y découvrir l'intensité et le mode des activités qui s'y déploient; l'unique voie pour y atteindre est l'étude des phénomènes sensibles occasionnés par la rupture d'équilibre des forces internes, savoir la chaleur ou l'électricité dégagée.

Or la thermochimie nous donne de précieux renseignements au sujet de la question présente. La formation du chlorure de potassium KCl s'accompagne d'un dégagement de 105 calories. Celle du chlorure d'argent AgCl n'en produit que 6. Relativement au chlore, élément commun à ces deux combinaisons, le potassium et l'argent manifestent donc des énergies potentielles très différentes. Si le premier métal peut être classé parmi les corps positifs les plus virulents de la chimie, le second au contraire compte parmi les éléments les plus faibles. Au surplus, l'ensemble des combinaisons réalisées par l'un et l'autre de ces corps confirme cette induction. D'autre part, le chlore, élément négatif, remarquable par ses puissantes affinités, comme le prouve d'ailleurs son action sur le potassium, ne parvient à dégager dans sa combinaison avec le chlore que 6 calories. Ne faut-il pas conclure de ces faits que dans le chlorure

concours harmonieux des forces contenues dans la matière inorganique.

Le R. P. ne partage pas cependant notre avis. Les forces, dit-il, par lesquelles s'accomplissent les fonctions de la vie végétative fonctionnent d'une manière tout autre et bien plus parfaite; partant, l'intervention d'une causalité efficiente supérieure s'impose. « Pour s'en convaincre, il suffit de considérer le jeu des affinités chimiques dans la substance vivante et en dehors d'elle. Pour produire artificiellement les combinaisons chimiques organiques, il faut une température très élevée, une haute pression et d'autres conditions compliquées et difficiles à réaliser. La substance vivante au contraire les effectue spontanément, sous pression et température ordinaires » [1]).

Peu de chimistes, croyons-nous, se rallieront à cette conclusion.

D'abord il serait peu conforme à l'expérience de soutenir que les températures et pressions élevées sont d'un emploi constant dans les synthèses organiques de laboratoire. Souvent au contraire on ne dépasse guère 100°, et les réactions chimiques se réalisent plus facilement dans le vide qu'à haute pression. Un très grand nombre de composés organiques, notamment les hydrates de carbone, les éthers, etc. se décomposent sous l'influence d'un calorique intense.

En second lieu, d'ordinaire, tout corps relativement complexe peut être produit par diverses méthodes dont les unes sont plus faciles et plus rapides que les autres. Faut-il en conclure que le procédé le plus simple et le plus économique exige l'intervention d'une force spéciale? Nullement; il y a là simplement une question de tact et souvent de chance dans la recherche des circonstances favorables à l'action.

Depuis quelques années le chimiste est parvenu à décou-

[1]) J. Gredt, *art. cit.*, p. 399.

vrir, par l'étude de la physiologie végétale, plusieurs de ces procédés simplistes employés par la plante. Ils consistent généralement dans l'emploi de certains catalyseurs. On donne ce nom à des corps chimiques qui, par leur seule présence et sans prendre part à l'action, déterminent des combinaisons irréalisables ou tout au moins difficilement réalisables en leur absence. Dans les organismes vivants, ces catalyseurs ou anzymes sont des particules colloïdales englobant un élément métallique. Les oxybases, par exemple, contiennent du manganèse ; si on leur enlève ce métal, ces anzymes perdent aussitôt l'aptitude qu'elles possèdent de provoquer et de faciliter les réactions d'oxydation. Frappés de ce fait, les chimistes se sont demandé si le manganèse utilisé surtout à l'état colloïdal ne jouerait pas le rôle d'un vrai catalyseur dans certains phénomènes d'oxydation. Les essais ont été couronnés d'un plein succès. Ces réactions catalytiques qui jettent une lumière si vive sur les activités jadis si mystérieuses de la plante, se multiplient de jour en jour sous la main de l'homme de science. Voici, entre mille, un exemple typique de date très récente. Le glycol éthylénique peut être obtenu par l'action de la diacétine sur l'alcool méthylique :

$$\begin{matrix} CH_2OC_2H_5 \\ | \\ CH_2OC_2H_5 \end{matrix} + \begin{matrix} CH_3OH \\ \\ CH_3OH \end{matrix} = 2\,CH_3O_2C_2H_5 + \begin{matrix} CH_2OH \\ | \\ CH_2OH. \end{matrix}$$

Or, cette réaction qui, jusque l'année dernière, n'avait lieu que sous une haute pression et dans une autoclave, se réalise actuellement avec la plus grande facilité en présence d'une trace d'acide chlorhydrique. Qui oserait affirmer que, dans ce cas, une force supérieure préside à la combinaison et surélève les forces chimiques ?

Enfin citons encore l'influence de l'arsenic. Une quantité presqu'infinitésimale de ce métalloïde suffit pour paralyser complètement l'action catalytique des métaux. Chose étonnante, le phénomène se produit tout aussi bien dans

les catalyses des laboratoires que dans celles de l'être vivant.

A en juger d'après les résultats acquis à la science, le temps n'est donc plus éloigné où le chimiste pourra refaire en son laboratoire et dans des conditions tout aussi avantageuses et faciles que celles de la plante, les nombreuses synthèses chimiques qui semblaient être le privilège de la vie. Aussi, pour notre part, nous considérons comme absolument dépourvue de tout fondement scientifique l'hypothèse de la force vitale et regrettons même de voir appuyer sur des assises aussi fragiles la doctrine scolastique de la spécificité de la plante.

III.

L'un des plus graves reproches que nous ayons faits à la théorie de notre contradicteur fut de supprimer toute cause explicative de la décomposition régulière des composés chimiques. Qu'un corps réellement homogène au double point de vue de la substance et des accidents puisse, sous l'influence d'une seule et même cause, donner naissance à plusieurs espèces irréductibles entre elles, c'est, à notre avis, un mystère ou mieux une contradiction.

Le R. P. persiste cependant à croire ce reproche immérité. « Nous sommes persuadé, dit-il, que la combinaison chimique aboutit à un tout homogène. D'autre part, le retour des éléments dans l'analyse chimique est un fait. Nous devons donc supposer de prime abord qu'il doit y avoir une manière d'expliquer ce retour en partant d'un mixte homogène, même si cette manière nous reste complètement inconnue » [1]).

Loin de nous la pensée de mettre en doute les profondes convictions du R. P. Seulement pareille argumentation n'est valable que si ces convictions sont appuyées sur des

[1]) J. Gredt, *art. cit.*, p. 100.

raisons péremptoires. Si le principe invoqué est un dogme ou une vérité scientifique indiscutable, il est certes permis d'y ajouter foi même en présence de difficultés troublantes ou momentanément insolubles. Tel n'est pas le cas de l'hypothèse qui attribue aux composés chimiques une complète homogénéité. Pour nous en effet, cette opinion est entachée d'un double défaut : d'abord elle n'est pas démontrée et nous paraît même inconciliable avec les données de l'expérience. En second lieu, elle se heurte à une véritable contradiction lorsqu'elle prétend rendre compte de la reviviscence des éléments engagés dans le composé.

Quoi qu'il en soit, examinons les raisons explicatives de notre distingué contradicteur. « Le composé, dit-il, bien que formellement homogène, est néanmoins selon sa nature tant substantielle qu'accidentelle, virtuellement hétérogène, et par conséquent apte à recevoir de différentes manières dans des parties diverses l'influence d'un même agent ».

Cette virtualité, répondons-nous, n'est point pour nous déplaire, mais est-elle suffisante quand il s'agit uniquement de causes immédiates d'action ? La différenciation qui doit amener dans le mixte deux séries de modifications progressives, exigitives des formes disparues, réclame une cause physique *réelle*. Cette cause où est-elle ? Par hypothèse, elle ne réside pas dans l'agent extérieur. Elle n'est point davantage dans le patient, car le composé est *réellement* homogène. Comment donc l'action qui est toujours reçue suivant la manière d'être du sujet récepteur peut-elle être différenciée par ce même sujet ? Une diversité réelle ne doit-elle pas, d'évidence, se trouver dans le sujet, antérieurement à l'influence reçue, si l'on ne veut point attribuer à l'agent homogène le pouvoir de la produire, ce qui serait un illogisme manifeste ?

Bien que les deux virtualités substantielle et accidentelle nous fournissent les raisons éloignées de la décomposition régulière du mixte, elles auraient donc un rôle complète-

ment inutile sans l'ajoute et l'intervention de causes immédiates appropriées.

La seconde explication donnée par le R. P. est d'ordre moins général. Elle tend à nous montrer directement par quel mécanisme se réalisent la division du composé et la mise en liberté de ses éléments constitutifs.

D'après l'auteur, les propriétés du sodium et du chlore contenues virtuellement dans le sel de cuisine NaCl, sont répandues d'une manière uniforme sur la masse entière de la molécule. Lorsque l'on soumet ce corps à l'action de la chaleur, les qualités opposées des éléments représentés dans la masse moléculaire subissent nécessairement l'influence de cette force physique. Néanmoins elles ne se développent point dans la même partie quantitative du corps, « car, dit le R. P., cela est impossible et absurde : les qualités étant opposées contrairement, peuvent bien se trouver mélangées dans un état de réduction et d'équilibre, mais elles ne sont nullement susceptibles d'une augmentation d'intensité commune en un même endroit du sujet qu'elles affectent. Par conséquent, une molécule dont la propriété consiste dans la combinaison de deux ou de plusieurs qualités chimiques opposées demande par *sa nature même* de recevoir de manière diverse dans ses différentes parties l'influence de la cause agente. Donc, ajoute le R. P., l'hétérogénéité qu'on suppose pour expliquer le retour des éléments est superflue » [1]).

A première vue, cet argument, clef de voûte de tout le système, ne manque pas d'une certaine force suggestive. Il importe donc de le serrer de près.

Les qualités opposées, dit le R. P., occupent chacune tout le territoire de la molécule ; elles ne peuvent cependant se développer parallèlement dans la même quantité de matière, car elles sont contraires ou exclusives l'une de l'autre. Soit. Mais les deux qualités dont il s'agit ne sont-elles pas

[1]) J. Gredt, *art. cit.*, p. 401.

également soumises à l'action de la chaleur ? N'ont-elles pas la même aptitude intrinsèque à recevoir une augmentation d'intensité ? Dès lors, pourquoi le calorique reçu simultanément par les deux qualités opposées viendra-t-il intensifier l'énergie représentative du chlore et provoquer dans la même mesure l'effacement de la force calorifique du sodium, ou inversement, pourquoi viendra-t-il développer la qualité du sodium au préjudice de celle du chlore ? D'évidence, l'une des deux qualités doit prédominer. Mais il n'existe aucune raison physique qui puisse nous indiquer laquelle des deux jouira de ce privilège. A moins de douer d'une véritable liberté la cause extrinsèque de la décomposition, le choix demeure donc inexplicable et même impossible.

Bien plus, à supposer même que telle qualité acquière un accroissement d'énergie aux dépens de sa rivale, la difficulté resterait entière. En effet, la propriété du chlore, par exemple, s'étend à toutes les parties de la molécule, elle y possède partout la même intensité et se trouve partout dans les mêmes conditions à l'égard de son antagoniste, la qualité du sodium. Il serait donc absolument arbitraire d'admettre que la qualité du chlore mise en éveil et développée par la chaleur ne le soit point partout de la même manière, puisque son homogénéité s'oppose à toute distinction. En vertu même du principe énoncé plus haut, que deux qualités contraires ne sont point susceptibles d'un développement parallèle et simultané, l'unique qualité du chlore finira donc par supplanter complètement sa rivale, marquera de son empreinte toute la masse moléculaire et la prédisposera à la réception d'une seule forme essentielle, savoir la forme du chlore. Au lieu d'une décomposition, nous aurons ainsi la transformation d'un composé en un nouveau corps simple. Conséquence absurde, sans doute, mais fatale.

Nullement, nous réplique le R. P., pareille conséquence

n'est pas à craindre : « Comme toute la molécule par sa nature même est ordonnée transcendantalement à se transformer sous l'influence d'une cause suffisante en ses éléments, ainsi la partie auparavant informée par la forme du sodium et du chlore est ordonnée à se transformer en sodium ou en chlore ».

N'est-ce pas un retour manifeste à la célèbre persistance virtuelle des éléments, au « *virtute manent* » dont nous avons déjà montré l'évidente insuffisance ? Or, répétons-le, il n'est point ici question d'adaptation et d'ordonnancement transcendantal, mais de causes physiques et réelles de la décomposition. Que la virtualité soit substantielle ou virtuelle, que la nature du composé et ses propriétés tiennent la place de plusieurs natures élémentaires ou de plusieurs groupes de propriétés, peu importe ; ce qui est absolument requis par le principe de causalité, c'est l'existence dans le mixte lui-même, d'une cause *réelle* de différenciation. La division du composé et la mise en liberté des éléments sont des faits concrets et individuels. De l'avis de tout le monde, l'agent extérieur est incapable de les produire sans le concours positif du sujet récepteur, puisque laissée à elle-même son action est nécessairement *une* et *indivise*.

Quelle est donc la vraie cause de cette division réelle ? Un rapport transcendantal ? Evidemment non.

Admettez, au contraire, dans l'être essentiel du mixte des parties diverses correspondant aux quantités de matière qui lui furent fournies par ses éléments générateurs, et dans chacune de ces parties un ensemble de propriétés atténuées, amoindries, compatibles avec l'unité substantielle de l'être, mais rappelant les traits des éléments dont elles proviennent, aussitôt toute difficulté disparaît. Il est impossible en effet qu'un sujet hétérogène reçoive de la même manière, dans ses diverses parties, les influences du dehors. D'autre part, chaque groupe de propriétés étant localisé au sein de la molécule, on comprend sans peine que l'évo-

lution progressive de ces groupes doit faire renaître les formes élémentaires dans les mêmes quantités de matière qu'elles s'étaient autrefois assujetties.

Faut-il exiger davantage ? Nous ne le croyons pas. Et le R. P., pour qui la théorie de l'homogénéité absolue du mixte paraît déjà suffisante, aurait mauvais gré, semble-t-il, de refuser ce caractère à la théorie de l'hétérogénéité.

D. Nys.

VIII.

LE FONDEMENT BIOLOGIQUE DE LA PSYCHOLOGIE.*)

Notes critiques.

Jamais dans l'histoire des sciences on ne s'est autant intéressé qu'aujourd'hui à l'étude de la psychologie. En toute chose on veut considérer le point de vue psychologique.

On ne peut pourtant dire qu'à cet intérêt corresponde une connaissance adéquate de l'objet, de la mission et des méthodes de la science psychologique. Il règne à ce sujet les préjugés les plus étranges et, grâce à la forme scientifique sous laquelle ils se présentent, ils fascinent les esprits. On en arrive même à méconnaître la valeur et les limites de la science psychologique. Ainsi s'expliquent la variété et la multiplicité des jugements qu'on porte sur elle.

D'une part, écrit De Sarlo [1]), on considère la psychologie comme la science philosophique fondamentale, d'autre part on la regarde comme une science particulière, positive, exclusivement expérimentale, à mettre à côté de la physique et de la chimie ; d'aucuns lui demandent la solution des problèmes les plus ardus de la gnoséologie et de la métaphysique ; pour d'autres, elle doit fournir la synthèse des phénomènes ; on soulève d'interminables discussions pour savoir si la psychologie est, oui ou non, une science naturelle et si, et jusqu'à quel point, sa méthode est différente

*) Traduit de l'italien.

[1]) *La psicologia come scienza empirica* (Rivista di fil e sc. affini, a. VII, v. 1, n. 5, 6, 1905).

de celle des sciences exactes, ou si on peut admettre une science des faits psychiques détachée de la physiologie.

Il est donc utile au moment actuel de fixer clairement les concepts fondamentaux qui doivent guider les recherches psychologiques, d'éclairer et de déterminer quelle est la valeur et quelles sont les limites des conclusions qu'on peut tirer de cette recherche. C'est ainsi que se dissiperont les doutes et que s'organiseront systématiquement des matériaux de la plus grande importance accumulés par quarante années de recherches.

* * *

La principale erreur de la psychologie contemporaine, consiste à vouloir mettre la psychologie au même niveau que les autres sciences naturelles.

Dans cette voie, on est allé jusqu'à assimiler la psychologie à la biologie. Alfred Giard [1]) proclame que la biologie et la psychologie sont destinées à se répandre de plus en plus. Pour Haeckel [2]), la psychologie scientifique est une partie de la physiologie, c'est-à-dire la théorie des fonctions ou de l'activité vitale des organismes. Sergi [3]) déclare avoir démontré dans son ouvrage sur *L'origine des phénomènes psychiques* que les phénomènes psychologiques sont des phénomènes vitaux semblables à ceux de la nutrition et que leur fonction n'est autre que la protection de l'individu et de la descendance.

Or, on comprend combien pleine de dangers est cette assimilation de la psychologie à la biologie. Elle ne peut que jeter du discrédit sur les recherches psycho-physiques auxquelles on attribue l'origine de cette erreur.

Il est facile de se rendre compte des causes qui ont accré-

[1]) Cfr. Le Dantec, *L'individualité et l'erreur individualiste.* Paris, 1898.

[2]) *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie.* Bonn, 1902.

[3]) *Les émotions*, Paris, 1901; id. *L'origine dei fenomeni psichici e la loro significazione biologica*, 1895.

dité de plus en plus chaque jour cette croyance que les faits psychiques doivent s'interpréter et s'étudier à l'aide des méthodes biologiques et être envisagés à un point de vue biologique. La grande expansion des sciences physico-chimiques et des sciences naturelles a fait naître en très peu de temps et a bientôt démesurément grandi l'espoir de rendre réellement positive toute la somme de nos connaissances ; ce désir ardent d'arriver à donner à tout notre savoir l'exactitude atteinte par les sciences physiques et par les sciences naturelles a fini par faire méconnaître tout ce qui n'est pas matériel, tout ce qui n'est pas mécanique.

La psychologie elle-même n'a pas su se soustraire à cette influence et nous avons assisté à la formation d'une psychologie positive et d'une psychologie biologique abusant toutes deux de l'expérience, dépréciant l'introspection, tendant en fin de compte à rompre tout lien avec la philosophie. Cette psychologie scientifique est surtout entachée de deux erreurs fondamentales : d'une part, elle prétend réduire à des faits d'ordre mécanique tous les faits psychiques ; d'autre part, elle prétend appliquer à la psychologie les lois de la biologie. Ainsi il n'y a plus aucune solution de continuité entre la vie inorganique et la vie organique, entre la vie organique et la vie psychique. La doctrine de l'évolution cosmique est la formule dernière de ce déterminisme universel qui englobe tous les degrés de la réalité. De là, dirai-je avec Petrone [1]), la conception qu'on nous offre de l'ordre génétique des réalités, et l'idée d'une série ascendante et progressive de l'existence et des phénomènes du monde : continuité rigoureuse de l'ordre mécanique dans l'ordre physique ou réduction du fait physique à l'équivalent mécanique ; continuité de l'ordre physico-chimique dans la biologie actuelle ou réduction de la vie aux éléments et aux forces de la physique et de la chimie ; continuité de

[1]) *I limiti del determinismo scientifico*, 2a ediz. Napoli, 1903.

l'ordre biologique dans l'ordre psychique ou réduction de la psychologie à la biologie et des procédés de l'esprit aux équivalents et aux concomitants organiques et physiologiques.

Nous comptons nous occuper ici des rapports de la biologie et de la psychologie. Y a-t-il des limites au delà desquelles la biologie doit céder le pas à la psychologie ? Ou bien la psychologie ne doit-elle pas être plutôt comprise parmi les sciences biologiques ?

* * *

La première tentative d'assimilation de la psychologie aux sciences biologiques a été l'œuvre des physiologues. Nous devons donc demander avant tout s'il y a des limites qui séparent la psychologie de la physiologie et quelles elles sont.

La psychologie doit étudier les faits psychiques ; il va de soi qu'elle n'a cure des faits somatiques et qu'elle en abandonne l'étude à la physiologie. Mais est-il possible, demandera-t-on, de faire cette distinction ? L'homme présente évidemment les deux groupes de phénomènes comme les manifestations d'un seul individu. Or, d'aucuns disent qu'on ne peut rendre compte des phénomènes psychiques sans une exacte connaissance des phénomènes corporels. D'autres tentent même de réduire tous les phénomènes psychiques aux phénomènes corporels. Ces deux tendances expliquent comment nos traités de psychologie sont encombrés d'un énorme bagage de notions physiologiques.

Il faut reconnaître qu'il n'est pas facile de résoudre ce problème ; il importe cependant d'y insister, parce que beaucoup d'adversaires de l'expérience en psychologie combattent en réalité non pas la psychologie expérimentale, mais bien la tendance absurde qui voudrait faire de la psychologie un chapitre secondaire de la physiologie.

Cette tendance est l'une des manifestations du courant

dité de plus en plus chaque jour cette croyance que les faits psychiques doivent s'interpréter et s'étudier à l'aide des méthodes biologiques et être envisagés à un point de vue biologique. La grande expansion des sciences physico-chimiques et des sciences naturelles a fait naître en très peu de temps et a bientôt démesurément grandi l'espoir de rendre réellement positive toute la somme de nos connaissances ; ce désir ardent d'arriver à donner à tout notre savoir l'exactitude atteinte par les sciences physiques et par les sciences naturelles a fini par faire méconnaître tout ce qui n'est pas matériel, tout ce qui n'est pas mécanique.

La psychologie elle-même n'a pas su se soustraire à cette influence et nous avons assisté à la formation d'une psychologie positive et d'une psychologie biologique abusant toutes deux de l'expérience, dépréciant l'introspection, tendant en fin de compte à rompre tout lien avec la philosophie. Cette psychologie scientifique est surtout entachée de deux erreurs fondamentales : d'une part, elle prétend réduire à des faits d'ordre mécanique tous les faits psychiques ; d'autre part, elle prétend appliquer à la psychologie les lois de la biologie. Ainsi il n'y a plus aucune solution de continuité entre la vie inorganique et la vie organique, entre la vie organique et la vie psychique. La doctrine de l'évolution cosmique est la formule dernière de ce déterminisme universel qui englobe tous les degrés de la réalité. De là, dirai-je avec Petrone [1], la conception qu'on nous offre de l'ordre génétique des réalités, et l'idée d'une série ascendante et progressive de l'existence et des phénomènes du monde : continuité rigoureuse de l'ordre mécanique dans l'ordre physique ou réduction du fait physique à l'équivalent mécanique ; continuité de l'ordre physico-chimique dans la biologie actuelle ou réduction de la vie aux éléments et aux forces de la physique et de la chimie ; continuité de

[1]) *I limiti del determinismo scientifico*, 2a ediz. Napoli, 1903.

l'ordre biologique dans l'ordre psychique ou réduction de la psychologie à la biologie et des procédés de l'esprit aux équivalents et aux concomitants organiques et physiologiques.

Nous comptons nous occuper ici des rapports de la biologie et de la psychologie. Y a-t-il des limites au delà desquelles la biologie doit céder le pas à la psychologie ? Ou bien la psychologie ne doit-elle pas être plutôt comprise parmi les sciences biologiques ?

*
* *

La première tentative d'assimilation de la psychologie aux sciences biologiques a été l'œuvre des physiologues. Nous devons donc demander avant tout s'il y a des limites qui séparent la psychologie de la physiologie et quelles elles sont.

La psychologie doit étudier les faits psychiques ; il va de soi qu'elle n'a cure des faits somatiques et qu'elle en abandonne l'étude à la physiologie. Mais est-il possible, demandera-t-on, de faire cette distinction ? L'homme présente évidemment les deux groupes de phénomènes comme les manifestations d'un seul individu. Or, d'aucuns disent qu'on ne peut rendre compte des phénomènes psychiques sans une exacte connaissance des phénomènes corporels. D'autres tentent même de réduire tous les phénomènes psychiques aux phénomènes corporels. Ces deux tendances expliquent comment nos traités de psychologie sont encombrés d'un énorme bagage de notions physiologiques.

Il faut reconnaître qu'il n'est pas facile de résoudre ce problème ; il importe cependant d'y insister, parce que beaucoup d'adversaires de l'expérience en psychologie combattent en réalité non pas la psychologie expérimentale, mais bien la tendance absurde qui voudrait faire de la psychologie un chapitre secondaire de la physiologie.

Cette tendance est l'une des manifestations du courant

mécaniciste que les vingt dernières années du siècle passé ont vu fleurir, et qui est aujourd'hui amené à la banqueroute par le progrès des recherches.

Fille du matérialisme grossier du siècle passé, cette tendance a présenté la pensée comme une sécrétion du cerveau, la vie psychique comme le résultat d'une somme d'éléments psychiques qui, suivant des lois déterminées, se mettent en rapports entre eux, et les phénomènes psychiques comme les fonctions des phénomènes physiques. C'est ainsi que nous avons vu surgir une psychologie physiologique qui a prétendu prendre la place de l'ancienne psychologie et pouvoir faire de la psychologie sans âme.

Les protagonistes de cette tendance veulent faire croire qu'ils ont seuls le privilège d'arriver à des résultats « scientifiques ». Wundt se moque justement de cette psychologie matérialiste qui prétend expliquer des phénomènes cérébraux qu'elle ne connaît pas, et que notre conscience, au contraire, nous fait connaître et nous explique beaucoup mieux ; il ridiculise ces positivistes qui appellent *transcendent-metaphysisch* les connaissances et les explications qui nous sont données par la réflexion interne.

Si nous voulions rendre compte de la raison fondamentale pour laquelle les défenseurs de cette tendance veulent réduire les faits psychiques à des phénomènes physiques, il nous faudrait recourir à la prétendue « loi de continuité » dont Haeckel a donné la formule extrême. Comme je l'ai démontré dans mes travaux sur l'évolution, en étendant à l'excès le principe de l'évolution et en l'appliquant illégitimement hors du domaine biologique, on a voulu démontrer qu'il y a une continuité dans toute la série des phénomènes et, par conséquent, dans notre savoir. Conformément à cette loi, la vie est réductible à des forces physico-chimiques et, depuis que l'on a pu fixer certaines lois physico-chimiques qui régissent les phénomènes vitaux, quand on parle d'osmoses, de colloïdes, de vie des cristaux, on croit donner une explication

mécanique de la vie et avoir comblé l'abîme entre la matière non vivante et les premiers êtres vivants. On a même créé un nom nouveau pour désigner une science nouvelle : la *plasmologie ;* et on a prétendu avoir réussi à créer la vie artificiellement, non seulement dans ses manifestations inférieures en fabriquant un simulacre de protoplasme, mais encore dans ses manifestations supérieures, telles que les végétaux les plus élevés de la série organique. Il n'y a, croit-on, aucune discontinuité entre les êtres vivants et les corps inorganiques, et la loi de l'évolution qui a réglé et dirigé la formation du cosmos, a aussi réglé et dirigé l'apparition de la vie sur la terre. On prétend encore avoir analysé la vie dans ses éléments, et on ne voit pas que l'on a seulement réussi à déterminer quelqu'une des nombreuses lois physico-chimiques qui règlent la transformation continuelle de la vie. Heureusement, grâce à l'impulsion de nombreux biologues, on arrive aujourd'hui à une notion plus exacte de la vie et on commence à comprendre que des expériences comme celles de Burke, de Bastian, de Leduc, de Herrera, de Kuckuku, qui ont renouvelé les expériences déjà vieilles de Schrön, de Traube, de Bütschli et d'autres, ne sont pas autre chose que de « fausses expériences » [1]).

La même méthode est suivie par les psychologues. Les découvertes de ces derniers temps dans le domaine de l'anatomie, de l'histologie, de la physiologie du système nerveux et des organes des sens ont enivré les esprits, et on a cru pouvoir affirmer que le fait psychique n'est autre chose qu'une fonction du système nerveux. Equivoque grave, qui confond les phénomènes somatiques concomitants ou consécutifs aux phénomènes psychiques, avec les phénomènes eux-mêmes.

On prétend ainsi établir la continuité des manifestations

[1]) Pour tout ce qui regarde ce sujet, voir mon volume en préparation : *L'enigma della vita e i nuovi orizzonti della biologia*. Libreria editrice fiorentina.

de la vie psychique et de celles de la vie organique. Or, tout le monde voit qu'à force d'affirmer la continuité de tous les phénomènes du cosmos, on est arrivé à nier toute discontinuité et à enlever toute base à la distinction réelle des phénomènes. Il est clair, au contraire, qu'il y a des distinctions indéniables et qui ressortent de la nature même des objets. Cela apparaîtra clairement quand je montrerai plus tard quels sont les résultats réellement acquis à la psychologie par les recherches de la physiologie et quelles interprétations nous devons leur donner.

C'est de cette prétendue psychologie physiologique que Wundt a dit : « Elle fait tout ce dont elle n'a nul besoin et elle ne fait rien de ce qu'elle pourrait utiliser ».

De Sarlo est encore plus sévère : « Beaucoup croient faire de la physiologie au service de la psychologie exacte, et même je dirai mieux, quelques-uns ont l'intention de rendre positive et expérimentale la psychologie... Si nous devions décrire toute la mythologie anatomo-physiologique construite avec une fantaisie ardente par des personnes de beaucoup d'esprit et de très grande valeur, nous n'en finirions plus ». Parlant de cette psychologie, Cantoni dit : « Voulant expliquer les phénomènes psychiques, elle ne réussit à rien, elle aboutit à confondre les idées relativement à leur nature et, d'autre part, quand bien même elle pourrait contribuer à la connaissance des faits physiologiques, elle rentrerait dans une autre science, c'est-à-dire dans la physiologie dont elle deviendrait une doublure inutile, avec, par-dessus le marché, le danger de faire péricliter les études par l'ambiguïté de sa nature et par l'incertitude de ses procédés » [1]).

Ces considérations sont confirmées par le fait ; et nous voyons que la plupart de ceux qui cherchent dans la physio-

[1]) Voir : Gemelli, *I nuovi orizzonti della biologia*, Riv. intern. di sc. soc., Roma, 1906 ; Driesch, *Der Vitalismus*, Leipzig, 1906.

logie l'explication des faits psychiques, finissent par ne servir ni la psychologie ni la physiologie.

Ils ne servent pas la psychologie. En effet, le procédé suivi par les physiologues faisant de la psychologie est toujours le même. De Sarlo le caractérise justement en disant que ce procédé consiste à réduire les différences *qualitatives* des faits psychiques à des différences locales, d'où la multiplication des centres nerveux auxquels est dévolue une fonction psychique spécifique. Et le même auteur ajoute : Il ne leur vient jamais à l'esprit de se demander si les « localisations cérébrales » qu'ils ont établies ont un sens. A peine l'analyse psychologique et la pathologie mettent-elles en lumière la disjonction des éléments ou des formes de l'activité psychique, aussitôt les physiologues et les aliénistes de créer de nouveaux centres nerveux. Chacun sait combien on a discuté dans ces derniers temps et combien on discute encore à propos des localisations cérébrales. Le principal argument dont on se prévaut pour établir ces « centres psychiques » consiste dans la coïncidence d'un trouble quelconque avec une altération anatomique d'une partie de l'écorce. On comprend qu'en se fondant sur un argument aussi faible, on aboutisse à des discussions interminables. Les discussions anciennes et nouvelles sur le centre du langage et sur celui de la mémoire [1]) en fournissent un exemple.

Avec ces prétendues localisations on veut transcrire un fait psychologique en termes physiologiques ; on finit donc par matérialiser l'esprit. Cette théorie des localisations cérébrales rend un son encore plus matérialiste si l'on songe que la structure du système nerveux central est fort différente de celle que supposent les défenseurs de cette

[1]) Dans ses récentes recherches, Marie a soulevé des doutes très sérieux sur la localisation du centre du langage qu'on croyait jusqu'ici être le pied de la troisième circonvolution frontale gauche (de Broca). Mais ses études ne sont pourtant pas concluantes comme le démontrent les écrits de Grasset, Dejerine, Bianchi, etc. et une ample discussion qui a récemment eu lieu à la *Società fisico-medica fiorentina.*

doctrine. En effet, pour que la doctrine des localisations cérébrales soit vraie, il faut nécessairement penser que les diverses régions du système nerveux sont isolées, il est nécessaire de penser que la doctrine du neurone est strictement vraie, au sens où l'avait imaginée Ramon y Cajal et où l'avait vulgarisée Waldeyer. Il faut penser que les cellules nerveuses, le prolongement nerveux et les prolongements protoplasmatiques (le neurone), n'ont eu dans leur développement et n'ont dans leur actualité aucune connexion avec les autres éléments nerveux. Camillo Golgi, à l'aurore des triomphes du neurone, était déjà opposé à cette conception schématique de la doctrine des localisations cérébrales et soutenait que le système nerveux n'est point entièrement constitué d'unités nerveuses ainsi isolées. Et aujourd'hui, même si nous ne voulons pas, en nous fondant sur les découvertes histologiques, admettre le « réseau nerveux diffus » de Golgi qui nous paraît une conception théorique [1]), il nous faut admettre, à la lumière des découvertes les plus récentes, que les connexions entre les divers éléments nerveux sont telles et si nombreuses qu'elles ne permettent plus de songer à des territoires de l'écorce cérébrale ayant une fonction déterminée et spécifique. Elles ne laissent aux localisations cérébrales que le sens d'une affectation *prévalente* de certaines régions du système nerveux central à des fonctions déterminées.

En faisant de la psychologie, non seulement les physiologues n'ont rendu aucun service à la psychologie, mais ils n'en ont pas même rendu à la physiologie à laquelle ils ont nui en y introduisant ces doctrines schématiques qui flattent

[1]) Pour plus amples explications, voir mon travail : *La dottrina del neurone*, Riv. di Fisica, Matematica e sc. naturali, Pavia, n. 74-82, 1906, p. 80. J'ai contribué à cette solution par les travaux suivants. Accademia Pont. Nuovi Lincei, Roma, a. LX, sess. I. Riv. di Fisica, Matematica e Scienze natur., n. 89, 1907; Monitore zoologico, 1905; Nevraxe, 1905-1906; Soc. de Biologie, 1906; Rendic. Ist. Lombardo Sc. e Lett., vol. XI, p. 7, 1906; Riv. di Patolog. nerv. e mentale, vol. XI, p. 10, 1906; Atti Soc. Scienze naturali, vol. XLV, 1907.

les esprits unilatéraux, mais immobilisent et cristallisent la science [1]).

Et pour citer un autre exemple d'explications physiologiques de faits psychiques, nous pouvons rappeler la célèbre théorie des émotions émise presque simultanément par le médecin danois Lange et par le génial psychologue américain William James. Cette hypothèse plut beaucoup aux psychologues, elle eut son quart d'heure de fortune et eut aussi une répercussion dans les laboratoires de psychologie et de physiologie où elle fit mettre à l'étude les phénomènes circulatoires et vaso-moteurs concomitants des émotions. Certes, ces recherches ont eu leur côté utile, mais d'une part, la psychologie a cessé d'être psychologique en renonçant à chercher les vraies lois des phénomènes spirituels ; d'autre part, la physiologie a simplement constaté la coïncidence du fait psychique et du fait physique, elle n'a point du tout expliqué entièrement les lois de leur connexion.

C'est ainsi que, comme je le disais plus haut, ces recherches ont fini par ne rendre service ni à la physiologie, ni à la psychologie.

Mais ensuite nous pouvons demander aux partisans de cette direction : En fin de compte, que savons-nous en histologie, en anatomie, en physiologie du système nerveux central et des organes des sens ? En quoi ont-elles été utiles jusqu'ici à la psychologie ces études et les doctrines formulées par les anatomistes et par les physiologues ?

Les problèmes de la physiologie du système nerveux ne peuvent être posés que par la psychologie et les interprétations elles-mêmes des phénomènes physiologiques ne sont possibles qu'après une analyse psychologique préalable. Quand donc les physiologues purs tentent de déterminer les fonctions psychologiques des diverses parties du système nerveux, ils font une psycho-

[1]) C'est pourquoi je ne puis m'accorder avec Richet qui semble méconnaître cet état de choses. *Saggio della psicologia*, Città di Castello, 1907 (traduction italienne).

logie particulière, tout à fait arbitraire et nullement conforme à l'observation et à l'analyse méthodique.

D'autre part, à quoi se réduisent les progrès de l'anatomie, de l'histologie et surtout de la physiologie si on les considère au point de vue propre du psychologue ? Si elle est sévère, l'opinion d'un homme qui cultive avec un soin tout spécial et avec amour l'histologie et la physiologie du système nerveux ne semblera certainement pas s'inspirer de préjugés.

Or, je sens maintenant le devoir d'affirmer que si on demeure étonné en regardant tout l'amas de connaissances accumulé par cinquante années de recherches enfiévrées, et les résultats atteints par des méthodes de recherche toujours renouvelées et toujours en voie de perfection, résultats atteints malgré la folie qu'il semblait y avoir à tenter d'éclairer des problèmes aussi complexes, d'autre part on doit reconnaître que, malgré tout cela, nous restons dans une profonde obscurité et nous ne savons rien ou presque rien de tout ce qu'il nous faudrait savoir pour entrevoir seulement les solutions de ces problèmes.

Ainsi, pour ce qui regarde la structure du système nerveux, si la méthode de Golgi a donné le moyen de suivre les éléments nerveux dans leurs connexions, nous ne sommes pourtant pas encore en état aujourd'hui de formuler les lois qui régissent la contexture des éléments nerveux ou de désigner les voies suivies par le courant nerveux. Un jour, une théorie nouvelle, celle du neurone, a fait briller à nos yeux la possibilité de saisir ce secret ; mais celui qui sait à quelles désillusions elle a mené, doit confesser que ce que nous savons est très peu de chose. Quant à la structure intime de la cellule nerveuse, nous savons seulement que, depuis quelques années, nous possédons une méthode, celle de Ramon y Cayal, qui peut nous renseigner sur la disposition des éléments qui la constituent. Ceux qui veulent construire une psychologie

exclusivement physiologique et nous parlent de la pensée comme d'une sécrétion du cerveau, devraient faire le bilan de nos connaissances définitives sur la structure de la cellule nerveuse. Je ne sais si après cela ils pourraient légitimement conserver leurs idées.

Mais il y a plus. On a tenté de tracer avec la doctrine du neurone les lignes principales d'un édifice physiologique. Or, après la critique de ces dernières années, que reste-t-il de définitivement acquis ? Rien ou très peu de chose et, pour le prouver, il suffit de dire que nous ne savons pas le moins du monde avec certitude dans quels éléments passent les courants centrifuges et dans quels éléments vont les courants centripètes. Non moins obscures sont nos connaissances en fait de localisations. Les lésions consécutives à l'altération de certaines fonctions mentales font croire à une fonction spécifique ou au moins prédominante de certaines régions du système nerveux, et de semblables faits feraient admettre que ces centres sont, selon l'expression de Flechsig, des centres d'association, ou bien on devrait admettre que de semblables cellules seraient organisées pour un besoin commun dont elles ont pris l'habitude. Mais si nous songeons que l'expérience psychologique ne présente plus d'éléments psychiques absolument simples, à mettre ensuite en connexion entre eux par des processus particuliers, et si nous considérons par conséquent que l'association n'est pas une chose séparable des sensations et des représentations et qu'elle est encore moins une chose qui leur soit opposée, nous pouvons en conclure que Flechsig part d'une abstraction et non d'une définition psychologique exacte, qu'il fait de la fausse physiologie, à moins qu'il ne fasse de la fausse anatomie. En effet, il suffit d'observer que les cellules d'un centre donné auraient pu s'organiser pour satisfaire à un autre besoin commun, comme le prouve le fait que, même après des lésions d'une certaine importance, des

fonctions déjà disparues peuvent reparaître. On dit que d'autres éléments viennent suppléer les éléments lésés et on parle de fonction « vicaire » ; mais sur quelle donnée positive fonde-t-on cette assertion, sinon sur le besoin d'affermir une théorie? Il pourrait donc tout au plus exister dans le cerveau des groupements fonctionnels, des systèmes de relations. Mais en quoi consistent ces relations et ces associations? Ici règnent des ténèbres épaisses ; et pourtant, s'il devait réellement exister une psychologie physiologique, nous devrions avoir, sur ces points, des notions bien déterminées.

Q'on n'aille point dire que je suis trop sceptique et que je m'inspire d'un criticisme superficiel. Un anatomiste ne peut être sceptique en fait d'anatomie. Qu'on ne dise point que je méconnais l'aide que peuvent se prêter l'anatomie, la physiologie et la psychologie. Ce que j'ai voulu montrer par cette analyse critique, c'est que ces sciences ont des domaines d'investigation fort différents et que les méthodes et les recherches de l'une diffèrent beaucoup de celles de l'autre. Qui veut faire de la psychologie doit recourir à l'expérience, mais avant tout il devra recourir à l'observation des faits qui ne peuvent être appris que par la conscience de l'individu dans lequel ils se passent, par l'observation interne [1]).

De là l'incapacité où est la physiologie de donner une interprétation des faits psychiques ; entre le phénomène externe qui est physique et qu'il est possible de connaître par les sens externes et le phénomène psychique qui est interne et qu'il n'est possible de connaître que par l'introspection, il y a simplement une connexion empirique puisque l'un est irréductible à l'autre, et, malgré toutes les

[1]) Dans un article dont j'aurai l'occasion de parler plus loin, Della Valle démontre comment, par les soins de travailleurs habiles, la psychologie empirique tend aujourd'hui à se débarrasser des méthodes insuffisantes. (*La fase attuale della psicologia sperimentale e il Congresso di Würzburg*. Riv. Filosofica, a. VIII, vol. IX, fasc. IV, 1906). Voir aussi C. H. Judd, *Psychology general. Introduction*. New-York, 1907.

tentatives, il reste toujours entre ces deux phénomènes un vide que rien ne peut combler.

Quand je pense, perçois, désire, veux, sens, etc., je ne sais rien des phénomènes qui se déroulent dans mon cerveau et, si j'arrivais à pouvoir contempler mon système nerveux pendant l'acte de ma pensée, je ne saisirais, entre les deux séries de phénomènes, qu'une simple concomitance, mais je ne saisirais pas comment elles passent de l'une à l'autre et dérivent l'une de l'autre.

Admettant même avec Wundt que l'homme est un individu psycho-physique et que les domaines de la physiologie et de la psychologie ne sont que deux aspects d'un seul et même objet, nous devons reconnaître pourtant que le psychique n'est nullement réductible au physique et vice versa.

Celui qui veut faire cette réduction en arrive à confondre les objets et les aspects différents de ces deux sciences, en arrive à désorganiser leur travail et, au lieu de servir la cause de la science, il lui porte préjudice.

Cette critique de la psychologie physiologique n'a point pour but d'ôter toute valeur aux recherches de psychologie physiologique ; il s'agit seulement de leur assigner des limites nécessaires.

Chacun comprend que, par le fait que la vie psychique se déroule dans un être muni d'un organisme, il y a une influence réciproque ou tout au moins des rapports entre les faits psychiques et les manifestations de la vie organique. Les sensations qui viennent de l'extérieur, sont recueillies par les organes spéciaux des sens qui les transmettent aux organes récepteurs du système nerveux.

On comprend que la psychologie physiologique a pour mission d'instruire sur ces phénomènes en usant des notions de la physiologie. Mais si la physiologie peut indiquer quelles sont les transformations subies par les *stimuli* externes qui frappent un organe des sens et si, d'une manière fort grossière et pour certains organes, elle peut

dire qu'il ne s'agit finalement ici que d'une transformation de mouvement, il y a pourtant une limite qu'elle ne peut dépasser. Entre l'excitation nerveuse et la sensation il y a un abime ; l'excitation nerveuse en tant que fait externe peut se concevoir comme étant de nature mécanique, la sensation est un fait concomitant *sui generis*, et irréductible à un mouvement externe. La sensation n'entre pas comme terme dans la série physique et elle est absolument irréductible aux faits mécaniques. Comme tous les faits psychiques, la sensation ne peut être expérimentée que par la conscience et, si nous n'avions pas saisi expérimentalement la connexion qui existe entre l'excitation nerveuse et la sensation, nous n'aurions jamais pu déduire l'une de l'autre. Quant aux faits psychiques supérieurs, nous ne pouvons rien dire de leurs connexions avec les faits physiologiques et on s'accorde aujourd'hui à reconnaitre que les tentatives faites pour déterminer les éléments physiologiques correspondant à l'activité psychique n'ont pas beaucoup contribué au progrès de la psychologie ; au contraire, s'il y a eu progrès, on le doit à ce que les recherches physiologiques furent éclairées par les recherches de la psychologie.

Voilà pourquoi la psychologie physiologique est resserrée aujourd'hui entre ces deux limites : la physiologie ne peut expliquer le fait psychique, parce qu'il y a irréductibilité entre le fait psychique et le fait physique. De plus, elle ne peut rendre compte des formes les plus élevées de l'activité psychique parce qu'on ne peut concevoir ce que serait le corrélatif physiologique de phénomènes tels que rendre compte, distinguer, mettre en connexion, comparer, juger et conclure.

Si la psychologie physiologique consent à reconnaître les limites qui lui sont assignées par la portée même de ses méthodes, elle peut rendre de grands services tout à la fois à la psychologie et à la physiologie. Son unique mission

sera de mettre en pleine lumière les relations qu'il y a entre les phénomènes psychiques et les phénomènes somatiques. Quand on pense non seulement aux phénomènes qui se déroulent dans le système nerveux parallèlement aux phénomènes psychiques et à leur suite, mais encore à tous les phénomènes somatiques et spécialement à ceux de l'appareil circulatoire, de l'appareil respiratoire et aux phénomènes d'assimilation et de désassimilation organique qui accompagnent et qui suivent les faits psychiques, on peut comprendre quel vaste champ d'investigations est réservé à cette branche scientifique. Les récents progrès de la chimie organique ont ouvert une nouvelle voie. Nous savons encore peu de chose sur la constitution chimique des éléments du système nerveux et sur les transformations chimiques qui accompagnent et suivent les phénomènes nerveux. En établissant des méthodes sûres, on ouvrira certainement de nouveaux horizons.

De tout ce que nous avons dit dans ce paragraphe, nous pouvons conclure que le déterminisme psychologique de ceux qui veulent faire de la psychologie un chapitre de la physiologie, se heurte à la difficulté d'établir le lien causal entre la série des phénomènes matériels et la série des phénomènes psychiques. Petrone [1]) écrit avec raison : « Le déterminisme apparaît inadéquat à la vie de l'esprit et, pour avoir dérivé ses schémas de l'analyse de l'extension ou du mouvement, il n'atteint pas l'inétendu et la représentation. La prétention d'opérer la synthèse des deux séries irréductibles (physique et psychique) le conduit à une illusion. Au lieu de procéder d'une série à l'autre, il reste immobile dans l'une des deux, dans celle qui lui est plus voisine et qui est plus adéquate à sa nature, c'est-à-dire dans la série des changements matériels, et de là il s'avise de donner la

[1]) *I limiti del determinismo scientifico.* Roma, 1903. Voir encore à ce sujet: D. Mercier, *Les origines de la psychologie contemporaine,* Louvain, 1897 ; *La psychologie expérimentale et la philosophie spiritualiste,* Bull. de l'Acad. royale de Belgique, 1900, p. 481.

raison explicative des phénomènes de l'autre série »[1]. Ici comme en mécanique et en biologie, le déterminisme ôte sa véritable valeur au principe de causalité. De même que le déterminisme explique la vie comme *fonction* de ses équivalents mécaniques, de même il réduit la vie de l'esprit à n'être autre chose qu'une fonction des éléments mécaniques.

C'est pourquoi nous rejetons la grossière erreur du déterminisme psychologique et refusons d'admettre que la physiologie soit de la psychologie.

*
* *

On pourrait faire remarquer ici qu'en fin de compte l'assimilation de la psychologie aux sciences biologiques a été la conséquence nécessaire du caractère pris aujourd'hui par la psychologie et de la direction qu'on suit de plus en plus dans les recherches de psychologie, direction et caractère d'ordre éminemment expérimental.

Cela est-il exact ? L'introduction depuis ces quarante dernières années de l'expérience dans la psychologie justifie-t-elle l'assimilation de la psychologie aux sciences biologiques ? N'y a-t-il pas ici encore un abus commis par ceux qui ont déprécié l'observation interne en croyant donner toute sa valeur à l'expérience ? De courtes considérations historiques nous permettront de résoudre ces problèmes.

Chacun sait qu'aujourd'hui, quand on parle de psychologie expérimentale, on entend désigner par ce nom une psychologie qui, rompant tout lien avec une conception métaphysique et sortant complètement du domaine philo-

[1] Pour voir où peuvent conduire les doctrines que je réfute, il suffit de lire ces deux publications : Aars, *The parallel relation between the soul and the body*, Vidensskabss et skabets Skriften, Christiania, 1898; *Zur psychologischen Analyse der Welt*. Leipzig, 1900; Morselli, *La psicologia scientifica e la reazione neo-idealistica*, préface de l'ouvrage; Baratono, *Psicologia sperimentale*, Torino, 1908. Voici un autre ouvrage du même genre inspiré du même *exclusivisme* scientifico-positif : R. Manzoni, *Saggi di filosofia positiva*. Parte I : *Il problema biologico e psicologico*, Lugano, 1906.

sophique, veut, avec des méthodes et des directions propres, donner, pour ainsi dire, la physiologie de l'âme. Plus question de rechercher la nature de l'âme, son origine, la nature de son rapport avec le corps ; cette étude est abandonnée à la philosophie ; sa mission, comme le dit De Sarlo, un excellent adepte de cette science, est au contraire de décrire, classer, analyser et constater les uniformités de coexistence et de succession que présentent les phénomènes psychiques et les phénomènes somatiques correspondants. Elle néglige les questions philosophiques et se limite à l'étude des manifestations de l'âme, et comme les phénomènes somatiques accompagnent d'une manière constante les phénomènes psychiques, elle étudie cette correspondance de fait sans en scruter la nature. En usant du parallèle dont s'est récemment servi Van Biervliet [1]), on peut dire que, de même que le physicien, laissant de côté le problème de la nature de l'électricité, étudie le mode de manifestation de cet agent et arrive ainsi à l'amener à des buts pratiques ; de même l'adepte de la psychologie expérimentale, abandonnant aux philosophes les conceptions monistes, parallélistes, dualistes, etc. sur la nature de l'âme, restreint sa propre mission à considérer les manifestations psychiques dans leur genèse, dans leur développement, dans leurs variations chez les individus, dans les formes qu'elles prennent, et finalement il dirige ces acquisitions vers des buts pratiques tels que ceux de la psychologie pédagogique, de la psychologie pathologique, etc.

La plus ancienne tentative d'introduction de l'expérience en psychologie et en même temps de la mesure des faits psychiques a été l'œuvre de Gustave Théodore Fechner (1801-1887). Mais il avait trouvé le terrain préparé par une série de travailleurs qui, ne voulant point s'occuper de psychologie, avaient rassemblé les matériaux qui rendaient possible une telle tentative.

[1]) *La psychologie quantitative*, Revue phil., janv., fév., déc., 1907.

D'autre part, la tentative de Fechner avait été préparée par une tentative moins heureuse et fondée sur une conception aprioristique, mais non moins significative, par la tentative d'Herbart d'appliquer les mathématiques à la psychologie.

Après Herbart, Weber fut le premier à observer que, pour produire une sensation tactile plus intense que la précédente, on doit augmenter le *stimulus* externe dans une mesure qui le fasse rester en rapport constant avec la série progressive des sensations. La force du *stimulus* devait donc croître en proportion toujours plus grande pour produire des sensations différentes puisque, en tenant une mesure constante d'accroissement, on n'apercevait aucune différence de sensation. C'est ainsi que Weber formula la loi qui porte son nom : « Les sensations croissent de quantités *absolument égales*, tandis que les excitations croissent de quantités *relativement égales*. »

Weber avait, sans le savoir, ouvert la voie ; quelques années plus tard, Fechner démontra la possibilité d'introduire en psychologie l'expérience, la mensuration des faits psychiques en les rapportant à des stimulants externes exactement déterminables [1]). De plus Fechner, contrairement à son contemporain Lotze, ne croit pas qu'il y ait discontinuité dans la série causale physique ; pour lui, la loi de la conservation de l'énergie, bien qu'elle ne soit pas démontrée valable pour les processus matériels accompagnant l'activité psychique, doit être aussi valable pour ceux-ci que pour tous les autres phénomènes physiques [2]).

[1]) Voir Titchener dont l'ouvrage suivant est indispensable à tous ceux qui veulent s'occuper de psychologie expérimentale : *Experimental psychology*. A manual of Laboratory practice, London, 1902-1905. Cet ouvrage est divisé en quatre parties : Vol. I : *Quantitative experiments*. Part. I : *Student's manual*, 1902 ; Part. 2 : *Instructor's manual*, 1901 ; Vol. II : *Qualitative experiments*. Part. I : *Student's manual*, 1905 ; Part. II : *Instructor's manual*, 1905.

[2]) Cfr. Wundt, *Zur Erinnerung an Gustav Th. Fechner* (Phil. Stud., vol. IV, p. 47). Parmi les publications de cet auteur, voir les ouvrages suivants : *Elemente der Psychophysik* (nouv. éd.), 2 vol., Leipzig, 1887 ; *In Sachen der Psychophysik*, Leipzig, 1877 ; *Revision der*

Ainsi la méthode expérimentale, à laquelle Fechner venait de donner une nouvelle et puissante impulsion, permettait de soumettre à une mesure objective et sûre les faits de conscience, et la psychophysique tendait à se modeler sur les sciences matérielles les plus exactes. A l'égal de toutes les sciences positives empiriques, elle en venait à considérer le fait isolé, particulier, d'un point de vue général et à voir le concret à travers le concept et la loi.

Il importe d'insister sur ce fait qu'ainsi, entre les mains de Fechner, la psychophysique tendait à instituer ses expériences de la même manière que la physique et la chimie. Parmi les antécédents d'une sensation il y a : 1° un fait physiologique, ces changements qui surviennent dans l'organisme à la suite du *stimulus* externe ; 2° un fait physique, l'excitation ; 3° une force agissant du dehors sur l'organe, par exemple, une vibration lumineuse. La psychophysique mesure cette excitation et introduit ainsi dans la psychologie cette précision de méthodes qui est la précision même des mathématiques. Fechner [1]) écrivait en 1860 : « Par psychophysique j'entends une théorie exacte des rapports entre l'âme et le corps et en général entre le monde physique et le monde psychique. »

Comme le fait remarquer Della Valle [2]), cette période

Hauptpunkte der Psychophysik, Leipzig, 1882. Pour se faire une idée exacte des idées de Fechner, voir les ouvrages suivants : Wundt, *Vorlesungen über Menschen- und Tierseele* ; Foucault, *La psychophysique*, Paris, 1901 ; l'œuvre du savant philosophe catholique Gutberlet, *Psychophysik*, Mayence, 1905 et Müller, *Die Gesichtspunkte und die Thatsachen der psychophysischen Methodik*, 1904.

[1]) Au point de vue que nous considérons, voir principalement de cet auteur : *Ueber die Möglichkeit und Notwendigkeit Mathematik auf Psychologie anzuwenden.* Vorgelesen in d. k. Deutschen Gesells. am 17 April 1823. Œuvres, VII, p. 5.

[2]) *La fase attuale della psicologia sperimentale e il Congresso di Würzburg* (Riv. filosofica, a. VIII, vol. IX, fasc. IV, 1906). En faisant succinctement l'histoire du mouvement suscité par Fechner, le même auteur fait remarquer que Lipps lui-même (*Psychische Massmethoden*, 1906) répudie comme le produit d'une époque dépassée les résultats de la méthode inaugurée par Fechner. Peut-être y a-t-il là de l'exagération, fruit d'une raison temporaire dont on ne peut dire encore

fut l'âge d'or des nombres, la phase de la mesure pour la mesure, sans aucun objectif déterminé. On méconnut toutes les différences individuelles, on proscrivit l'introspection et on réduisit le sujet à un automate d'autant plus parfait que sa réaction aux stimulants pouvait être exprimée par un nombre anonyme et impersonnel.

C'est dans cette première période qu'on rêvait une psychologie sans âme et qu'on croyait avoir atteint la suprême perfection dans la quantification des processus psychophysiques. La psychométrie arrivait à la hauteur d'une science exacte, et l'on croyait que le chronoscope pourrait supplanter la méthode spéculative. Le positivisme, au nom de la science empirique, avait déclaré la faillite de la méthode rationnelle et spéculative. La raison n'était-elle pas peut-être elle-même également un fait d'expérience? La logique humaine n'était-elle pas elle-même également une formation naturelle et transitoire comme tous les processus de l'éternel devenir cosmique? Les idées et les principes suprêmes de la pensée qu'on croyait d'abord innés et primitifs, ne pourraient-ils pas s'expliquer par l'expérience de l'espèce fixée par l'habitude et transmise par hérédité? Le positivisme retournait ainsi sans autre forme de procès à David Hume, en sautant à pieds joints par-dessus la *Critique de la raison pure ;* le nominalisme empirique des concepts était hautement proclamé dans la logique de Stuart Mill, tandis que l'*a priori* et l'universel étaient mis à l'index comme choses définitivement passées de mode. Comme le principe de l'association inséparable des idées paraissait suffisant pour rendre compte de tout

où elle conduira. Mais il est juste de reconnaître que la période *fechnérienne* s'est énormément trompée dans la détermination de la qualification exacte des phénomènes psychiques. A ce point de vue, Della Valle a raison d'affirmer que même le concept du « seuil de la sensibilité », qui est la pierre angulaire de la psychophysique, est conventionnel et sujet à des variations multiples et pas toujours bien constatables. Voir *Ricerche di psicologia* du prof. De Sarlo, vol. II, 1907 et Michotte dans la Revue Neo-Scolastique, octobre 1907, nº 4.

le développement de la conscience et de la connaissance, l'activité de l'esprit fut elle-même reléguée dans les musées de la philosophie [1]).

Cette prédominance de la psychophysique a certainement exercé une influence remarquable. Elle explique que l'on ait été amené à faire de la psychologie un chapitre de la biologie. Mais l'heure de cette tendance est passée depuis l'impulsion imprimée par Wundt [2]) aux recherches de psychologie expérimentale et l'interprétation qu'il a donnée de leurs résultats.

Il appartenait proprement à la psychologie empirique, à laquelle les positivistes avaient accordé tant de crédit, de commencer la réaction qui démontrerait l'insuffisance du principe d'association du mécanisme évolutif. Elle devait montrer l'erreur qu'il y a à vouloir réduire les processus psychiques à des phénomènes cérébraux et substituer aux chiffres de la psychophysique la qualité, à la mesure mathématique l'introspection, à l'observation empirique la recherche expérimentale.

C'est ainsi que s'inaugura la période actuelle de la psychologie expérimentale qui perd de plus en plus le caractère « physiologique » et prend de plus en plus un caractère « psychologique » ; elle devient chaque jour davantage la science des processus psychiques, mais en s'appropriant le plus possible les moyens de recherche et les résultats de la physiologie. Ainsi on peut affirmer avec Villa [3]) que, grâce à cette direction, la psychologie va toujours s'affranchissant davantage des sciences

[1]) Alliotta, *La reazione al positivismo*, Riv. filosofica, a. VIII, vol. IX, fasc. III, 1906.

[2]) Parmi les nombreux ouvrages de Wundt, voir principalement les suivants qui sont intéressants à notre point de vue : *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung* (1858) ; *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 2e éd. (1888) ; *Vorlesungen über Menschen- und Tierseele*, 2e éd. (1892) ; *Die geometrisch- optischen Täuschungen* (1898) ; *Grundriss der Psychologie*, 3e éd. (1898) ; voir aussi le périodique fondé par lui : Philosophische Studien, *passim*.

[3]) *La psicologia contemporanea*, Turin, 1899.

connexes pour se créer une position autonome tout en augmentant le nombre des données qu'elle prend à ces sciences.

Cette autonomie qui caractérise la psychologie empirique d'aujourd'hui résulte de ses procédés de recherche. La méthode expérimentale de la psychologie se différencie de la méthode purement physiologique usitée dans les autres sciences et que les matérialistes du siècle passé voulaient transporter dans la psychologie. Ceux-ci partaient de ce préjugé que la connaissance des processus fonctionnels du cerveau doit conduire à la connaissance des faits psychiques. Au contraire, la méthode expérimentale que Weber, Fechner, Wundt ont introduite dans la psychologie, suppose l'observation interne ; ces auteurs, se fondant sur ce principe empirique que les processus psychiques n'ont pas seulement une existence comme tels, mais qu'ils représentent de plus l'expérience immédiate, n'admettent pas qu'on puisse acquérir une connaissance certaine des processus psychiques sans les percevoir directement en nous-mêmes.

La conclusion à tirer de ces considérations historiques est que l'introduction de l'expérience en psychologie ne peut nullement avoir l'effet de transformer cette science en une branche des sciences naturelles. Au contraire, l'expérience psychique a acquis un caractère de plus en plus spécial qui la différencie d'une manière de plus en plus accentuée de l'expérience telle qu'elle est pratiquée par le physiologue. Comme l'écrit De Sarlo, le physiologue fixe ses regards principalement, sinon exclusivement, sur le cours des manifestations externes de la vie, sur les modifications ou altérations successives que présentent les fonctions de l'organisme considéré comme un grand appareil de réaction, et il fait autant que possible abstraction du fait psychique. Le psychologue expérimentateur, au contraire, se propose d'isoler autant que possible « l'état de conscience ». « Ce qui, pour le physiologue, est un élément perturbateur qu'il doit éliminer, représente pour le psycho-

logue l'élément essentiel, ce qui doit être déterminé. » Et le même auteur ajoute : « Je n'ai pas besoin de noter que, vu la grande complication de la vie de l'esprit, toute manifestation concrète finit par prendre une signification particulière ». Bien qu'étant en contradiction apparente avec certaines lois déjà déterminées par la psychologie générale, elle témoigne en réalité de l'action combinée de plusieurs lois. De là l'importance prise dans ces derniers temps par la psychologie des « différences individuelles » ou des « types ». Le cas « rare » et « l'exception » finissent par prendre une signification spéciale dans les recherches psychologiques. Qui s'obstine à confondre l'expérience psychologique avec l'expérience physiologique, témoigne manquer des aptitudes les plus élémentaires à traiter les questions psychologiques.

Cantoni [1]) écrivait déjà que, tout en reconnaissant la nécessité d'appliquer l'expérience en psychologie, il sentait en même temps que c'était pour lui un devoir de se mettre du côté de ceux qui croient que l'importance des expériences psychophysiques n'est que superficielle en psychologie proprement dite. Wundt lui-même, qu'on peut bien appeler le fondateur de la psychologie empirique, était fort éloigné des exagérations de certains de ses disciples.

Favorisée par ce fait que les noms de Fechner et de Wundt étaient une garantie pour beaucoup de gens, la psychologie expérimentale acquit un tel crédit en vingt-cinq années qu'il arriva réellement un moment où les psychologues furent atteints de la fièvre psychométrique. Aucun phénomène de la vie psychique n'échappa à leurs recherches; on aborda les questions les plus difficiles et nous avons vu en quelques années les pléthysmographes, les sphygmanomètres, les esthésiomètres, les dynamomètres et les appa-

[1]) *Sul concetto e sul carattere della psicologia* (Riv. fil., 1898, f. IV, V, VI).

reils graphiques apparaître aux yeux de beaucoup de gens comme les seuls instruments de recherche psychologique. Rageot [1]), qui n'est pourtant point porté à un scepticisme superficiel, écrivait ce qui suit : « On a mesuré, grâce a des accidents heureux, jusqu'aux variations calorimétriques du cerveau et je connais des jeunes gens qui n'accomplissent pas un seul acte de leur vie sans se servir d'un instrument scientifique. En France... la psychométrie n'a été qu'une imitation qui a grand mal de se défendre de la puérilité. »

Si donc l'expérience psycho-physique nous fait connaître avec une précision plus grande les rapports entre les phénomènes physiques et les phénomènes physiologiques, si l'analyse des phénomènes connus nous permet d'en entrevoir d'autres, cela n'enlève point leur valeur aux méthodes suivies jusqu'ici par la psychologie ; elles se prêtent un mutuel secours ; et il y a en tout cas un point au delà duquel l'expérience ne peut aller et où elle doit céder la place à l'observation interne.

La raison pour laquelle la méthode expérimentale et l'observation, bien loin de s'exclure, se complètent et se contrôlent mutuellement, est que la première explique les conditions élémentaires de l'accomplissement d'un phénomène donné, tandis que l'autre trouve la confirmation des données de l'expérience dans les cas où les conditions sont plus compliquées.

L'observation interne, bien qu'elle ne puisse conduire toute seule à des résultats utiles ou, comme le fait remarquer si judicieusement Ribot, bien qu'elle soit condamnée à ramasser des vérités entachées parfois de beaucoup d'erreurs, ne cesse point pourtant d'être l'unique fondement de n'importe quelle méthode psychologique parce qu'elle fournit les données premières. On ne peut la considérer comme peu sûre que lorsqu'on en fait une méthode unique et que

[1]) *Les savants et les philosophes*. Paris, 1907.

l'on exclut tout autre secours qui en garantisse les conclusions contre les erreurs et les illusions de l'esprit.

C'est avec raison qu'Alemanni [1]) écrit que l'expérience n'est autre chose qu'une intégration et un perfectionnement de l'observation; l'expérience n'est qu'une espèce d'abstraction et de généralisation par laquelle certains éléments de perceptions composées peuvent s'isoler d'autres éléments sans que cela altère leur valeur. Entendue de cette façon, l'expérience psychologique consiste en une série opportune d'isolements et de combinaisons de stimulants externes différenciés à volonté les uns des autres par l'expérimentateur, à l'effet de faire varier simultanément le caractère et l'intensité du fait interne : il dirige et discipline la succession des états de conscience.

Mais il y a autre chose.

Si l'expérience peut se dire une observation réglée et disciplinée, l'observation, à son tour, peut se dire une expérience inchoative.

C'est encore avec raison qu'Alemanni fait observer que celui qui étudie son propre esprit avec l'intelligence d'un psychologue, circonscrit à l'aide de l'aperception et de l'attention le champ des faits psychiques et en élimine tous les éléments que son expérience et son intuition de chercheur lui conseillent de négliger. L'observation (la *Beobachtung* des Allemands) ne peut se définir autrement que la « direction prédéterminée de l'attention sur les phénomènes » [2]), ou bien, comme l'explique Volkelt [3]), « die mit der Absicht des Unterscheidens und daher mit der Möglichkeit des Planmässigen gerichtete Aufmerksamkeit ».

En vain objecte-t-on contre ce procédé que les faits psychiques subissent ainsi une déformation produite par

[1]) *L'elemento psychico.* Turin, 1903.
[2]) Wundt, *Logik*, vol. II, 482.
[3]) *Psychologische Streitfragen* (Zeitschrift f. Phil. und phil. Kritik, vol. XC, p. 8).

l'activité volontaire qui leur donne une forme spéciale [1]) ; cette objection devrait aussi se diriger contre la méthode expérimentale psychophysique et même contre toute expérience, puisque même pour le physiologue, pour le physicien et pour le chimiste, le fait étudié peut recevoir une couleur spéciale de l'intention qu'ils se proposent.

Ces considérations ont amené la psychologie contemporaine à se rendre compte de l'importance de ces deux méthodes, et on projette même depuis ces derniers temps une conciliation des deux directions jusqu'ici antagonistes (introspection, expérience). Quand cette conciliation sera obtenue en réalité, on aura la collaboration mutuelle de ces deux méthodes, collaboration qui ne peut manquer d'être féconde.

Cette conciliation, dit Della Valle dans un compte-rendu du Congrès de Würzburg de 1906 [2]), a trouvé son expression la plus précise dans la *systematische, experimentell-geleitete Selbstbeobachtung* de l'école de Würzburg.

Le professeur Oswald Külpe lui-même, à qui revient le mérite de ce perfectionnement de l'introspection, en a donné au Congrès de Würzburg l'un des essais les plus remarquables en exposant les méthodes et les résultats obtenus dans l'esthétique expérimentale. Cette méthode expérimentale introspective s'est montrée très féconde entre les mains de quelques chercheurs : Marbe a fait des recherches sur le jugement, Wast et Ach ont appliqué cette méthode à l'étude des fonctions supérieures et, plus récemment, Bühler s'est proposé de rechercher la genèse d'une pensée complète en recueillant, immédiatement après que le sujet

[1]) Des indications historiques sur cette objection et une longue réfutation se trouvent dans l'article déjà cité de Volkelt auquel nous renvoyons le lecteur. Sur la distinction entre représentation interne *(innere Wahrnehmung)* et observation interne *(Selbstbeobachtung)*, voir Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, vol. I, pp. 35 et suiv.; Wundt, *Logik*, vol. II, p. 482; Philosophische Studien, vol. IX, p. 392 et Volkelt, *art. cit.*, p. 13.

[2]) Rivista filosofica, a. VIII, v. IX, 1906; Voir aussi Michotte, *loc. cit.*

a déclaré comprendre une demande donnée, le document introspectif de ce qui s'est passé en quelques secondes dans son esprit.

Nous pouvons donc dire que les progrès et les perfectionnements de l'usage de l'expérience en psychologie ont produit le phénomène inverse de celui qu'attendaient les partisans de la réduction moniste de la psychologie à la biologie. L'introduction de l'expérience en psychologie, au lieu d'arriver à infirmer les résultats de l'observation interne et à exclure la spéculation, a montré encore mieux la nécessité de ces deux voies pour arriver à la connaissance de l'âme humaine.

FR. A. GEMELLI, O. F. M.,
professeur agrégé honoraire d'histologie.

Milan (Couvent de l'Immaculée Conception).

(La fin au prochain numéro).

BULLETINS BIBLIOGRAPHIQUES.

I.

BULLETIN D'EPISTEMOLOGIE.

A. ENCORE LE PRAGMATISME.

Depuis le Bulletin où nous le présentions aux lecteurs de la Revue Néo-Scolastique [1]), le pragmatisme a fait bien du bruit dans le monde. Il y avait en effet des théories semblables à la base du mouvement « moderniste ». On lira à ce sujet dans la Revue philosophique un article de M. Chide, *Pragmatisme et intellectualisme*, où les aboutissements logiques de certain pragmatisme religieux sont caractérisés avec une vigueur qui dépasse de loin toutes les sévérités des théologiens [2]).

Nous n'allons pas même essayer de rappeler ici la tapageuse littérature qui précéda et suivit l'Encyclique *Pascendi*. Voyons plutôt ce qui s'est dit depuis un an autour du pragmatisme dans le monde de la pure philosophie.

A tout seigneur tout honneur. En première ligne, il nous faut mentionner les deux ouvrages publiés à peu près simultanément par les deux leaders dont la sympathie intellectuelle s'affirme sur les deux rives anglo-saxonnes de l'Atlantique, MM. William James et F. C. S. Schiller.

Pragmatism, a new name for some old ways of Thinking, tel est le titre que donne le professeur d'Harvard à une série de conférences faites à Boston, au Lewell Institute, en novembre-décembre 1906, et en janvier 1907 à l'Université Columbia [3]). Le

1) Revue Néo-Scolastique, mai 1907.

2) Chide, *Pragmatisme et intellectualisme*. Revue philosophique, avril 1908. Voir p. 378.

3) Un volume chez Longmans-Green.

fellow d'Oxford intitule *Studies in Humanism* une série d'articles, les uns publiés dans diverses revues, les autres inédits. Ce volume fait suite au volume *Humanism* [1]).

1° L'HUMANISME DE M. SCHILLER.

M. Schiller fait entendre en tête de son volume une fanfare triomphale. Les jours du « rationalisme » sont comptés, lui paraît-il, il s'écroule de lui-même comme les murailles de Jéricho. Par contre, de toutes parts le mouvement humaniste trouve des adhérents. A côté de ceux que nous signalions nous-mêmes il y a un an, M. Schiller mentionne encore en Allemagne, après Mach et Ostwald, le Prof. Jerusalem [2]), le Dr Schulz [3]) et en général l'école de Fries [4]). Enfin M. Eucken lui paraît approcher de très près l'humanisme. Il manque cependant en Allemagne une concentration de ces tendances éparses. Mais M. Schiller croit que cette concentration est en marche. Acceptons-en l'augure.

a) Définition du pragmatisme et de l'humanisme.

Le livre s'ouvre par une étude dont le titre seul est plein de promesses : « La définition du pragmatisme et de l'humanisme » [5]). On l'avait souvent réclamée. Bien entendu, il ne s'agit pas d'une définition *ne varietur*, ce serait très peu pragmatiste. Mais il est indispensable, quand on représente des tendances nouvelles, « de s'expliquer clairement sur leur sens et de ne jamais se lasser de les redéfinir à mesure qu'elles grandissent ». M. Schiller veut s'acquitter de ce devoir. Les définitions qu'il nous livre seront génétiques, elles veulent faire sentir comment on arrive aux idées nouvelles. Le problème essentiel de la logique est le problème de l'erreur. Toutes les propositions logiques prétendent *(claim)* à la vérité. Comment faire un départ entre elles, évaluer leurs prétentions et les classer en vraies ou fausses ? Du point de vue rationaliste, intellectualiste, aucune réponse à cette question. *A priori* pas de différence entre les propositions, et l'on ne veut pas faire appel aux

1) Un volume chez Macmillan. Plusieurs articles ont paru précédemment dans le Mind, le Hibbert Journal, le Quarterly Review, le Fortnightly Review et le Journal of Philosophy; mais ils ont subi des remaniements.

2) *Der kritische Idealismus und die reine Logik.*

3) *Psychologie der Axiome.*

4) L'ouvrage du Dr Kleinpeter, dont on trouvera un compte-rendu dans ce même numéro, serait aussi à rattacher aux tendances pragmatistes.

5) D'après deux articles parus dans le Mind, XIV (N. S., 54) et Leonardo (avril 05).

conséquences, aux applications, on ne veut reconnaître aucun processus qui *fasse* la vérité, on veut qu'elle nous soit livrée toute faite. Le pragmatisme, lui, tâche de marquer comment s'opère, en fait, le discernement. Les prétentions à la vérité se jugent toujours aux conséquences, conséquences non pas abstraites mais au point de vue d'un but et pour quelqu'un, et ce quelqu'un et ce but sont concrets, les conséquences à considérer sont humaines et pratiques. Un intérêt purement intellectuel n'existe pas plus qu'un processus purement intellectif. Le pragmatisme est ainsi tout d'abord 1° la doctrine qui tient qu'une vérité est une « valeur logique » [1]).

Dès lors, pour devenir vraie il faut qu'une proposition soit employée, mise à l'épreuve. Le pragmatisme dit encore 2° que « la vérité d'un énoncé dépend de l'application qu'on en fait » [2]). Une vérité abstraite n'est pas une vérité du tout, c'est un énoncé hors d'usage, une proposition incomplète et dont le sens en somme n'est pas clair. Que veut-on dire par « deux et deux font quatre » ? Il faut savoir de quels « deux » et « quatre » il s'agit, et par exemple la proposition ne serait pas vraie d'une addition de moutons et de lions. 3° « Le sens d'une règle se trouve dans son application » [3]) ; ce principe peut être considéré comme l'essence de la méthode pragmatique. On pourrait même pousser ces deux formules un peu plus loin et dire : 4° « Toute signification dépend du but que l'on a en vue » [4]). La pensée n'est pas un processus en l'air, elle se déroule dans une psychologie concrète, elle est une fonction vitale. Le trait essentiel du pragmatisme est 5° « d'insister sur le fait que toute vie mentale va à un but » *(is purposive)* [5]). Au nom de ce principe le pragmatisme s'oppose autant à l'idéalisme absolutiste qu'au matérialisme, il est 6° « une protestation systématique contre toute méconnaissance du caractère finaliste de la connaissance actuelle » [6]). Le pragmatisme est donc une méthode épistémologique, il n'est pas une métaphysique, il n'est pas une psychologie, mais il se rattache à une psychologie et conduit à une métaphysique. Il est 7° « une application consciente à l'épistémologie de la psychologie finaliste, et il implique en dernière analyse une métaphysique volontariste » [7]).

Ces sept formules, nous assure M. Schiller, sont au fond équi-

1) p. 7.
2) p. 8.
3) p. 9.
4) *Ibid.*
5) p. 10.
6) *Ibid.*
7) p. 11.

valentes. Quant à l'humanisme, il n'est autre chose que l'esprit même de la méthode pragmatiste. L'humanisme est le plus élémentaire des points de vue philosophiques, il tient tout entier dans ce truisme « que les problèmes de la philosophie concernent des êtres humains qui tâchent par des moyens humains à comprendre un monde d'humaine expérience » [1]). L'humanisme est donc aussi une méthode, et ce qui la caractérise c'est avant tout son accueillance : l'humanisme accepte toutes les conceptions, mais à condition qu'on les prenne pour des interprétations humaines de l'expérience humaine. A ce titre il accepte le réalisme du sens commun. Ce qu'il y a de plus contraire à l'humanisme, ce sont les conceptions artificielles et étroites d'une philosophie académique. L'humanisme peut aussi conduire à une métaphysique, — si l'on y tient, car c'est un luxe dont on pourrait se passer; il faudra en tout cas qu'on se garde bien d'attribuer à ces conceptions une valeur absolue, ce seront plutôt des conjectures individuelles, des constructions poétiques où chacun mettra la marque de ses tendances et de ses goûts, qu'il ne prétendra pas imposer à autrui. On leur demandera surtout de l'agrément et de la clarté, et la variété des systèmes vaudra mieux que l'uniformité. Ces réserves bien marquées, il reste néanmoins que le pragmatisme mènera plutôt à une métaphysique qui reconnaisse la liberté, la contingence, la réalité du devenir temporel; que l'humanisme préférera reconnaître un premier principe personnel, quelque peu semblable et sympathique à l'homme.

b) La notion de vérité.

Le chapitre V [2]) revient encore au point de vue fondamental de la notion de vérité. La vérité est une notion ambiguë. Il faut distinguer entre les vérités acceptées, établies et les simples prétentions à la vérité. L'intellectualisme ne parvient pas à éclaircir cette distinction, il met toutes les vérités sur le même pied. Le pragmatisme seul explique comment une simple prétention à la vérité peut être validée. Elle est validée uniquement par l'usage, et pas seulement par l'usage individuel mais par l'usage collectif, social. Cet usage n'est pas quelconque ; on esquisse du pragmatisme une caricature bien maladroite lorsqu'on lui fait chercher la valeur morale du triangle isocèle et la noblesse d'une intégrale. Chaque science est un système constitué en vue d'un but défini, et c'est à

1) p. 12.
2) *The ambiguity of Truth*, pp 141-162. Refonte d'un article paru dans le Mind, N. S. n. 58 (avril 1906).

conséquences, aux applications, on ne veut reconnaître aucun processus qui *fasse* la vérité, on veut qu'elle nous soit livrée toute faite. Le pragmatisme, lui, tâche de marquer comment s'opère, en fait, le discernement. Les prétentions à la vérité se jugent toujours aux conséquences, conséquences non pas abstraites mais au point de vue d'un but et pour quelqu'un, et ce quelqu'un et ce but sont concrets, les conséquences à considérer sont humaines et pratiques. Un intérêt purement intellectuel n'existe pas plus qu'un processus purement intellectif. Le pragmatisme est ainsi tout d'abord 1° la doctrine qui tient qu'une vérité est une « valeur logique » [1]).

Dès lors, pour devenir vraie il faut qu'une proposition soit employée, mise à l'épreuve. Le pragmatisme dit encore 2° que « la vérité d'un énoncé dépend de l'application qu'on en fait » [2]). Une vérité abstraite n'est pas une vérité du tout, c'est un énoncé hors d'usage, une proposition incomplète et dont le sens en somme n'est pas clair. Que veut-on dire par « deux et deux font quatre » ? Il faut savoir de quels « deux » et « quatre » il s'agit, et par exemple la proposition ne serait pas vraie d'une addition de moutons et de lions. 3° « Le sens d'une règle se trouve dans son application » [3]) ; ce principe peut être considéré comme l'essence de la méthode pragmatique. On pourrait même pousser ces deux formules un peu plus loin et dire : 4° « Toute signification dépend du but que l'on a en vue » [4]). La pensée n'est pas un processus en l'air, elle se déroule dans une psychologie concrète, elle est une fonction vitale. Le trait essentiel du pragmatisme est 5° « d'insister sur le fait que toute vie mentale va à un but » *(is purposive)* [5]). Au nom de ce principe le pragmatisme s'oppose autant à l'idéalisme absolutiste qu'au matérialisme, il est 6° « une protestation systématique contre toute méconnaissance du caractère finaliste de la connaissance actuelle » [6]). Le pragmatisme est donc une méthode épistémologique, il n'est pas une métaphysique, il n'est pas une psychologie, mais il se rattache à une psychologie et conduit à une métaphysique. Il est 7° « une application consciente à l'épistémologie de la psychologie finaliste, et il implique en dernière analyse une métaphysique volontariste » [7]).

Ces sept formules, nous assure M. Schiller, sont au fond équi-

1) p. 7.
2) p. 8.
3) p. 9.
4) *Ibid.*
5) p. 10.
6) *Ibid.*
7) p. 12.

ce but qu'une proposition doit conduire, en entrant dans le système. Elle est vraie lorsqu'elle y réussit, fausse lorsqu'elle y manque. Il y aura ainsi une échelle à établir entre les propositions, depuis les humbles vérités qui satisfont à un but précis et subordonné, jusqu'à cette vérité idéale qui serait satisfaisante pour toutes nos fins et fonderait en une fois tous nos efforts. Mais la vérité idéale reste toujours pour nous l'horizon lointain vers lequel nous marchons sans pouvoir l'atteindre, il faut nous contenter de vérités plus modestes et toutes, d'ailleurs, ont leur valeur, on leur demande seulement de faire leur besogne, à leur rang.

« L'homme est la mesure de toutes choses », c'est le grand principe que Protagoras avait énoncé. M. Schiller se proclame sans hésiter disciple de Protagoras, néo-protagoréen [1]). Avec une liberté toute pragmatiste, il refait l'histoire de la pensée grecque pour réhabiliter Protagoras, ce « génie » que Platon n'a ni réfuté ni compris. C'est l'objet du chapitre II [2]).

En même temps qu'il bouleverse les jugements apparemment les plus définitifs de l'histoire, M. Schiller bouleverse l'ordre des disciplines philosophiques. La logique n'est plus la maîtresse incontestée et qui fait à toutes la leçon, elle doit tenir compte de la psychologie. L'humanisme est un système « psychologiste » [3]). La psychologie décrit les processus de pensée, elle constate les prétentions à la vérité et leur succès, elle n'entre pas dans leur évaluation et dans leur comparaison. Ceci est l'affaire de la logique, mais elle ne peut s'acquitter de sa tâche que dépendamment de la psychologie. Aucun fait psychologique ne peut être négligé comme indifférent à la logique, même nos désirs ont leur influence sur une pensée essentiellement dépendante de son ambiance psychique. La certitude, la nécessité, l'évidence logique n'ont de sens que si on en donne une interprétation psychologique. Le jugement est une affaire toute personnelle. Précisément la grande erreur de l'intellectualisme a été de dépersonnaliser la pensée, de la détacher de ses attaches psychologiques, comme si elle pouvait subsister par elle-même. C'était l'erreur de Platon, et il faut en revenir en humanisant résolument nos processus mentaux.

La vérité est notre œuvre, nous la faisons [4]). Voilà bien le point essentiel : suivons un moment l'exposé que fait M. Schiller

1) p. 26.
2) *From Plato to Protagoras*. Refonte d'un article du Quarterly Review. Janvier 1906.
3) Ch. III : *The relations of Logic and Psychology*, pp. 70-113.
4) Ch. VII : *The making of Truth*, pp. 179-203.

de cette « fabrication » de la vérité. Il ne veut pas, et ceci nous paraît de très grande conséquence, rechercher le point de départ primitif de la connaissance ; nous ne pouvons, dit-il, partir que des processus actuels de notre conscience adulte : tout autre point de départ est nécessairement vu à travers celui-là.. En étudiant nos processus actuels, nous constaterons donc leur grande complexité. « Notre esprit a déjà traversé une expérience antérieure ; ainsi il a acquis une base dans la réalité, et cette base il est disposé à l'accepter comme un fait. Il lui faut en effet une « plate-forme » d'où il puisse agir ensuite sur la situation ambiante, afin de réaliser certain but ou de satisfaire certain intérêt, réalisation qui définit une fin, satisfaction qui constitue un bien. Donc l'esprit se livre à des essais sur cette ambiance ; il exerce pour cela certaines interventions volontaires, depuis une simple prédication, jusqu'à des inférences raisonnées, pour finir, quand le processus est complet, par un acte. L'esprit se guide par les résultats de cette tentative, résultats, conséquences qui tendent à vérifier ou à condamner sa base provisoire : fait initial, prédication, conception, hypothèse, assomption. Si le résultat est satisfaisant, le raisonnement employé est bon pour autant, le résultat obtenu est juste, les opérations valides, les conceptions employées et les prédications faites sont jugées vraies » [1]). Nous avons voulu citer ce passage qui certes est clair. Mais qu'est-ce que cette réalité d'où l'on part ? Nous le répétons, il est important pour saisir M. Schiller de poser les problèmes dans le même ordre que lui et de ne se demander cela que maintenant. — Une fois pour toutes, ajoutons que nous distinguons *comprendre* et *admettre*. — Donc il y a des faits qui nous servent de points de départ. Mais le « fait », si nous y réfléchissons, est une notion ambiguë. M. Schiller aime, paraît-il, à sortir des ambiguïtés. Le fait c'est d'abord toute expérience, y compris l'imagination, l'erreur ou l'hallucination. Tout cela c'est la réalité première, le premier point de départ, et la pierre de touche de toutes nos théories. Certes on peut dire qu'elle est en un certain sens indépendante, nous ne la « faisons » pas, nous la « trouvons ». Mais elle n'est pas du tout le fait réel. Elle est un chaos sans signification que nous nous empressons de disloquer et de refaire, elle est simplement le matériel dont se fait la réalité. Le « fait » au sens plus strict, le seul dont s'occupe la science, est déjà le résultat d'une sélection. Et cette sélection est déjà l'œuvre de nos désirs, de nos émotions, de nos intérêts. Après

1) p. 185.

cette sélection seulement, apparaît la distinction de l'apparence et de la réalité, dont ce pauvre intellectualisme a eu la naïveté de faire la base de sa métaphysique [1]). Cette sélection varie d'après les individus, la réalité que j'accepte et que je reconnais n'est pas celle de mon voisin, plus pessimiste. Cela dépend d'une manière de prendre les choses, première forme de l'activité dont le jugement et toute la série des opérations intellectuelles sont les formes ultérieures.

Sur cette première base la vérité se construit donc par notre faire. Et les conceptions qui réussissent se fixent et s'établissent dans la mesure même où elles réussissent, où elles se coordonnent avec plus d'expériences, plus de conceptions nouvelles.

c) *Le problème métaphysique.*

Lorsqu'on regarde en avant (*looking forward*), le processus qui fait la vérité apparaît progressif. Mais ne faut-il pas aussi regarder en arrière ? Comment sont nées les vérités que nous possédons déjà à l'état achevé ? Est-ce que elles aussi ont dû se faire ? Et de quoi ont-elles été faites ? Quel est le point de départ primitif ? Qu'y avait-il avant toute connaissance ?

Tant que l'on prend seulement le pragmatisme comme une méthode d'épistémologie, il n'a pas à résoudre ces problèmes car il n'a pas à regarder en arrière [2]).

Ces problèmes sont d'ordre métaphysique. On peut ne pas les poser. Si on les pose, la méthode pragmatique va nous faire voir quelle en est précisément la difficulté. Il est certain que d'une part la croyance de sens commun à un monde objectif, indépendant, préexistant depuis toujours à notre expérience et à nos processus cognitifs, à un monde que nous ni personne n'avons fait, est une manière des plus commodes d'expliquer notre expérience, et en raison de ses incontestables services on ne peut lui dénier un degré très élevé de vérité. D'autre part, on ne peut nier la réalité de nos processus cognitifs et la très importante contribution qu'ils apportent au devenir de la réalité. Entre ces deux vérités, c'est à la seconde qu'il faut donner le pas. Le monde réel du sens commun est déjà notre œuvre, on l'a dit tantôt. L'affirmation de ce monde dépend, en somme, de l'affirmation de notre activité. Celle-ci a donc une autorité supérieure [3]).

1) pp. 1-6-187.
2) p. 194
3) pp. 200-203.

Ailleurs [1]) M. Schiller présente sa métaphysique comme l'aboutissement dernier de cette pensée de Hegel que le devenir de la réalité et celui de la vérité doivent être identifiés. L'erreur de Hegel avait été d'enlever à la vérité son caractère humain, temporel et de la vouloir éternelle, absolue. La réalité se fait à mesure que nous la découvrons, ce que nous jugeons « vrai » nous le prenons pour « réel », nous l'acceptons comme « fait » ; mais peut-on dans cette voie donner une réponse dernière à toute question possible, construire une métaphysique? M. Schiller semble très hésitant, très timide, en cette matière.

Assurément notre effort sur la réalité se heurte toujours à certaines limitations ; il se pourrait donc que le processus de la connaissance ne donnât pas le dernier mot de tout et ne pût servir à faire comprendre le processus cosmique dans son ensemble. Mais d'autre part rien ne prouve que la réalité soit complète, rigide, immuable et incapable de progresser. Elle peut très bien être incomplète et plastique. La liberté qui fait l'objet d'une étude spéciale [2]) prouve qu'il y a dans le monde un courant d'indétermination. Il se révèle ainsi une analogie croissante entre la réalité humaine et cette réalité en apparence étrangère et que nous n'avons pas faite. Mais ce sera toujours un « paradoxe » assez dur à admettre « que la réalité comme telle et tout entière soit engendrée par les conséquences de nos rapports avec elle » [3]).

D'où vient la difficulté que nous avons à accepter cette thèse? De ceci précisément que le travail même de l'esprit, tel qu'on l'a décrit plus haut, demande à partir d'un fait initial comme d'une base d'opération.

Mais tout d'abord nous pouvons distinguer entre le devenir objectif de la réalité et son devenir subjectif, pour nous. On peut être un pragmatiste fervent et s'en tenir simplement au second point de vue, admettre que notre connaissance de la réalité est notre œuvre, et nier formellement que la réalité elle-même soit notre œuvre, du moins dans son ensemble, car évidemment nous pouvons dans une large mesure agir sur elle.

De fait, dans l'ensemble, il y a une différence entre « découvrir » et « faire ». Pourtant cette distinction n'est peut-être pas aussi absolue qu'il paraît à première vue. L'attitude que nous prenons vis-à-vis de certains êtres change notablement leur attitude à notre égard.

1) Ch. XIX : *The making of reality*, pp. 421-451.
2) *Freedom*, pp. 391-420.
3) p. 428.

On peut croire que le devenir de la réalité dépend vraiment de nous.

Reste la première réalité dont il semble que nous partions et que nous devions partir. Ce point de départ est sans aucune importance dans la méthode pragmatique, il est dépourvu de tout intérêt ; la réalité qui a de l'intérêt pour nous, ce n'est pas du tout la réalité initiale mais au contraire la réalité finale vers laquelle tend tout notre effort. Le point de départ d'un effort intérieur quelconque est pris au hasard, on l'établit par un acte de volontaire acceptation et on tend aussitôt à quelque chose de meilleur. C'est une simple limite. Le point de départ, à nous en tenir au point de vue méthodologique, est donc nécessairement présupposé par le travail mental, mais il n'importe guère. Il n'est pas le « fondement » des résultats qu'on obtiendra, leur seul fondement est le processus actif de connaissance qui les établit [1]).

Si l'on veut demander, en termes de métaphysique, ce qu'est ce point de départ, la question devient simplement vide de sens : il est absurde de vouloir expliquer l'origine de la réalité. La réalité est la présupposition première de toutes les questions que l'on pose à son sujet, et il est absurde de demander comment elle-même est venue à exister. Et si par impossible cette question pouvait avoir une réponse, il n'y a aucune raison de croire que l'apparition de la réalité obtiendrait une explication « rationnelle ». On a objecté aux théories du devenir qu'elles faisaient passer, sans aucune aide, un chaos primitif et indéterminé à l'état de détermination. Il n'y a pourtant aucune raison de trouver la chose impossible. Pourquoi ce qui est indéterminé devrait-il indéfiniment le rester ?

En dernière analyse, il n'y a aucune nécessité de reconnaître une réalité absolue et indépendante à l'origine de nos processus cognitifs. Dès lors, la conception pragmatiste peut s'en donner à l'aise. Nous pouvons croire que la réalité obéit à notre effort, dans une certaine mesure elle se montre plastique, nous pouvons croire qu'elle l'est tout entière, et agir en conséquence. Nous pouvons croire que la réalité n'est pas complète, que dès lors ses défauts, ses imperfections ne sont pas définitives, qu'elle peut être « refaite » et faite meilleure. Quelle sera l'issue du devenir, l'humanisme ne le dit pas. Mais ce n'est pas une raison pour reculer devant la bataille [2]).

M. Schiller mélange à ces considérations, dont nous ne devons

1) p. 438.
2) pp. 450-451.

pas souligner l'audace, d'autres considérations métaphysiques qui tendent à l'hylozoïsme et au panpsychisme, et il accepte résolument ces deux mots. Un autre chapitre [1]) manifeste un intérêt très vif pour l'œuvre de Myers. Mentionnons, sans plus, une série de chapitres qui s'en prennent à l'idéalisme absolu ou au réalisme, et aussi certains chapitres où se trouve esquissée la philosophie « humaniste » des religions, dans un sens que l'on peut deviner, moral et anti-intellectualiste.

2° LE PRAGMATISME DE M. JAMES.

a) *Définition du pragmatisme. Une méthode.*

Le volume de M. James n'est pas moins intéressant que celui de son collègue d'Oxford. Lui aussi a éprouvé d'abord le besoin de nous redire ce qu'est le pragmatisme [2]). Le pragmatisme est tout d'abord une méthode de raisonnement. Pour la montrer à l'œuvre M. James nous conte une anecdote. Un groupe de chasseurs, de ses amis, discutait sur ce problème : un homme poursuit un écureuil autour d'un gros arbre. L'homme et l'écureuil tournent autour de l'arbre. Mais on demande ensuite : l'homme tourne-t-il autour de l'écureuil ? Et la discussion d'aller son train. M. James sollicité de dire son avis demanda : que voulez-vous signifier pratiquement par « tourner autour » ? Si vous voulez dire passer d'abord au nord, et puis à l'est, et puis au sud, et puis à l'ouest de l'écureuil, assurément l'homme tourne autour de l'écureuil. Si vous voulez dire passer à sa droite, puis derrière, puis à gauche, puis devant, il ne tourne pas autour, car ils restent toujours face à face [3]). Voilà la méthode pragmatiste. Il faut interpréter une notion en traçant ses conséquences pratiques. Lorsqu'il n'y a pas de différence pratique entre deux notions, toute discussion devient une vaine querelle de mots. Ceci rappelle de précédents articles de M. James, dont nous avons déjà rendu compte. Nous avons signalé aussi le fameux principe de Peirce, point de départ du mouvement. M. James y revient encore et raconte comment après vingt ans il a tiré ce principe de l'oubli.

En somme, la méthode pragmatiste se rapproche de l'attitude empiriste. Elle se détourne des abstractions, de l'*a priori*, de l'absolu, des questions d'origine. Elle s'oriente vers le concret, vers

1) *Psychical research.*
2) Chap. II : *What pragmatism means.*
3) pp. 43-44.

les faits, les conséquences. C'est l'empirisme radical, et le bon, dit M. James. Ce n'est qu'une attitude, et elle peut mener à tous les résultats. Ce n'est pas une théorie, mais une manière de prendre les théories. On s'est trop payé de mots, le pragmatisme ne veut plus s'en contenter et il demande aux systèmes leur valeur en monnaie pratique *(practical cash value)*, leur sens dans la vie réelle et dans l'expérience. Il veut en faire des « instruments ». Mais il est au milieu des théories « comme un corridor dans un hôtel » qui conduit à une multitude de chambres, où l'on trouvera tous les systèmes [1]. La métaphore, d'un goût assurément discutable, vient d'un pragmatiste italien, M. Papini.

b) Définition plus large. Une théorie de la vérité.

Mais le pragmatisme dans un sens plus large est plus qu'une attitude. Il est aussi une théorie de la vérité.

Lorsqu'on découvrit les premières lois scientifiques, on les prit volontiers pour quelque chose d'absolu et comme les pensées éternelles du Tout-Puissant lui-même, redécouvertes par la science humaine. Mais il fallut en revenir. Après les abatages successifs de systèmes qui constituèrent l'évolution des sciences, on s'est avisé que les lois n'ont rien d'absolu, ce sont des approximations de la réalité qui ne peuvent prétendre à la transcrire exactement. On ne leur demande que d'être utiles, de résumer les faits connus et anciens en un langage commode qui puisse conduire à des faits nouveaux. Un langage peut tolérer un certain choix d'expressions et une certaine variété de dialectes. Il suffit pour personnifier ces idées de rappeler les noms de Sigwart, Mach, Ostwald, Pearson, Milhaud, Poincaré, Duhem, Heymans, pour ne citer que les plus connus [2].

De ce qui n'était d'abord qu'un point de vue de la logique des sciences, dit M. James, MM. Schiller et Dewey ont fait une théorie générale de ce qu'est la vérité en toute matière. Il est intéressant de noter cette appréciation chez le maître du pragmatisme.

La vérité, donc, ne signifie jamais autre chose que ceci : « des idées, qui sont d'ailleurs simplement des fragments de notre expérience, deviennent vraies dans la mesure où elles nous aident à nouer des relations satisfaisantes avec d'autres parties de notre expérience » [3]. Une vérité est une idée qui nous conduit aisément

1) pp. 51-54.
2) p. 57.
3) p. 58.

(upon which we can ride), qui est un bon instrument d'économie mentale *(saving labor)* et qui peut travailler *(power to work)*.

Ainsi, par exemple, une opinion nouvelle est tout simplement un compromis entre des opinions reçues et qu'on n'aime pas à déranger, et un fait nouveau qui menace de bouleverser nos notions, mettez le radium ou les rayons X. La meilleure solution sera celle qui harmonisera le mieux et avec le moins de bouleversement les données nouvelles et les théories anciennes. Sa valeur est en somme une valeur pratique, elle sert à harmonisér nos représentations, à économiser l'effort mental. Mais on demande encore aux idées, pour les trouver vraies, des services d'ordre plus général, elles doivent respecter et promouvoir tous nos intérêts vitaux. La théorie prend donc une forme tout à fait générale. La vérité est une espèce de bonté, de valeur, elle est « le nom de ce qui se démontre bon en fait de croyance, bon pour des raisons définies et assignables... à moins naturellement que cette croyance ne se heurte à d'autres plus grands intérêts vitaux... et parmi eux il faudra mentionner nos autres croyances » [1]).

Voilà la théorie nouvelle dans son essence, elle est appelée, croit M. James, à suivre le sort commun de toutes les théories. D'abord attaquée comme absurde, on commence déjà à la trouver vraie mais d'ailleurs obvie et insignifiante, bientôt on la reconnaîtra si importante que ses adversaires prétendront eux-mêmes l'avoir découverte.

Un chapitre entier [2]) est encore consacré à l'examiner sous toutes ses faces, à la comparer surtout à la notion populaire et classique de la vérité. D'après cette notion, l'idée vraie est la « copie » d'une réalité. Mais cette notion qui est construite d'après certain type très élémentaire de vérité sensible, n'est nullement applicable à la plupart de nos vérités. Où est donc la réalité qu'elles reproduisent ? La conception intellectualiste prend la vérité pour une relation inerte, statique, dont nous n'avons qu'à prendre possession. Quand cette prise de possession est faite, notre destinée intellectuelle est achevée, et il n'y a plus rien à dire.

Le pragmatisme prend les choses par un autre bout. Quelle différence pratique cela mettra-t-il dans notre vie d'avoir ou de n'avoir pas une idée vraie ? La différence est « qu'une idée vraie peut être assimilée, validée, corroborée, vérifiée, qu'une idée fausse ne le peut pas » [3]). Voilà donc ce que signifie pratiquement la vérité, elle

1) pp. 76-78.
2) Ch. VI : *Pragmatisms conception of Truth.*
3) p. 200.

les faits, les conséquences. C'est l'empirisme radical, et le bon, dit M. James. Ce n'est qu'une attitude, et elle peut mener à tous les résultats. Ce n'est pas une théorie, mais une manière de prendre les théories. On s'est trop payé de mots, le pragmatisme ne veut plus s'en contenter et il demande aux systèmes leur valeur en monnaie pratique *(practical cash value)*, leur sens dans la vie réelle et dans l'expérience. Il veut en faire des « instruments ». Mais il est au milieu des théories « comme un corridor dans un hôtel » qui conduit à une multitude de chambres, où l'on trouvera tous les systèmes [1]. La métaphore, d'un goût assurément discutable, vient d'un pragmatiste italien, M. Papini.

b) Définition plus large. Une théorie de la vérité.

Mais le pragmatisme dans un sens plus large est plus qu'une attitude. Il est aussi une théorie de la vérité.

Lorsqu'on découvrit les premières lois scientifiques, on les prit volontiers pour quelque chose d'absolu et comme les pensées éternelles du Tout-Puissant lui-même, redécouvertes par la science humaine. Mais il fallut en revenir. Après les abatages successifs de systèmes qui constituèrent l'évolution des sciences, on s'est avisé que les lois n'ont rien d'absolu, ce sont des approximations de la réalité qui ne peuvent prétendre à la transcrire exactement. On ne leur demande que d'être utiles, de résumer les faits connus et anciens en un langage commode qui puisse conduire à des faits nouveaux. Un langage peut tolérer un certain choix d'expressions et une certaine variété de dialectes. Il suffit pour personnifier ces idées de rappeler les noms de Sigwart, Mach, Ostwald, Pearson, Milhaud, Poincaré, Duhem, Heymans, pour ne citer que les plus connus [2]).

De ce qui n'était d'abord qu'un point de vue de la logique des sciences, dit M. James, MM. Schiller et Dewey ont fait une théorie générale de ce qu'est la vérité en toute matière. Il est intéressant de noter cette appréciation chez le maître du pragmatisme.

La vérité, donc, ne signifie jamais autre chose que ceci : « des idées, qui sont d'ailleurs simplement des fragments de notre expérience, deviennent vraies dans la mesure où elles nous aident à nouer des relations satisfaisantes avec d'autres parties de notre expérience » [3]). Une vérité est une idée qui nous conduit aisément

1) pp 61-64
2) p. 67.
3) p. 58.

(upon which we can ride), qui est un bon instrument d'économie mentale *(saving labor)* et qui peut travailler *(power to work)*.

Ainsi, par exemple, une opinion nouvelle est tout simplement un compromis entre des opinions reçues et qu'on n'aime pas à déranger, et un fait nouveau qui menace de bouleverser nos notions, mettez le radium ou les rayons X. La meilleure solution sera celle qui harmonisera le mieux et avec le moins de bouleversement les données nouvelles et les théories anciennes. Sa valeur est en somme une valeur pratique, elle sert à harmonisér nos représentations, à économiser l'effort mental. Mais on demande encore aux idées, pour les trouver vraies, des services d'ordre plus général, elles doivent respecter et promouvoir tous nos intérêts vitaux. La théorie prend donc une forme tout à fait générale. La vérité est une espèce de bonté, de valeur, elle est « le nom de ce qui se démontre bon en fait de croyance, bon pour des raisons définies et assignables... à moins naturellement que cette croyance ne se heurte à d'autres plus grands intérêts vitaux... et parmi eux il faudra mentionner nos autres croyances » [1]).

Voilà la théorie nouvelle dans son essence, elle est appelée, croit M. James, à suivre le sort commun de toutes les théories. D'abord attaquée comme absurde, on commence déjà à la trouver vraie mais d'ailleurs obvie et insignifiante, bientôt on la reconnaîtra si importante que ses adversaires prétendront eux-mêmes l'avoir découverte.

Un chapitre entier [2]) est encore consacré à l'examiner sous toutes ses faces, à la comparer surtout à la notion populaire et classique de la vérité. D'après cette notion, l'idée vraie est la « copie » d'une réalité. Mais cette notion qui est construite d'après certain type très élémentaire de vérité sensible, n'est nullement applicable à la plupart de nos vérités. Où est donc la réalité qu'elles reproduisent ? La conception intellectualiste prend la vérité pour une relation inerte, statique, dont nous n'avons qu'à prendre possession. Quand cette prise de possession est faite, notre destinée intellectuelle est achevée, et il n'y a plus rien à dire.

Le pragmatisme prend les choses par un autre bout. Quelle différence pratique cela mettra-t-il dans notre vie d'avoir ou de n'avoir pas une idée vraie ? La différence est « qu'une idée vraie peut être assimilée, validée, corroborée, vérifiée, qu'une idée fausse ne le peut pas » [3]). Voilà donc ce que signifie pratiquement la vérité, elle

1) pp. 76-78.
2) Ch. VI : *Pragmatisms conception of Truth.*
3) p. 200.

n'est pas autre chose pour nous. Dès lors, la vérité n'est pas une propriété « stagnante », inhérente à une idée. C'est quelque chose qui lui arrive. En toute rigueur d'expression, elle est « véri-fiée »[1]).

Cette vérification se fait parfois pleinement, lorsque nous entrons réellement en contact avec l'objet de notre représentation. Un voyageur s'est représenté qu'il y avait au bout d'un chemin une hôtellerie, il suit le chemin, il voit l'hôtellerie, il y entre et il s'y restaure. Mais que d'idées ne sont jamais vérifiées avec cette perfection! Notre vie logique est pour une large part établie sur un système de crédit. Les vérités passent pour vérifiables, d'après certains indices, expérience d'autrui, absence de contradiction, cohérence avec d'autres éléments. Et ces vérifications « indirectes » ou « potentielles » nous suffisent[2]). Il n'y a d'ailleurs pas que les matières de fait qui doivent entrer ici en ligne de compte, il y a aussi les relations purement mentales, entre les idées. Car, remarquons-le bien, M. James reconnaît leur existence. Des propositions telles que $1 + 1 = 2$, $2 + 3 = 5$ s'imposent à l'esprit d'un seul regard, et ne demandent aucune vérification sensible, ce sont des propositions qui valent éternellement pour tous les 1, les 2 et les 3. Nous avons là des cadres qui expriment la structure même de notre pensée, et dont la valeur est indiscutable. Toute la question est de bien y rapporter les objets sensibles[3]).

Les principes rationnels paraissent donc être, avec les faits sensibles, une double limite qui enserre nos processus de pensée, qui les contrôle et avec laquelle il s'agit pour eux de compter. Il en est une troisième, c'est tout le bloc des vérités déjà acquises. Nos opérations intellectuelles doivent pour être bonnes, tenir compte de ces trois éléments.

A lire ces assertions on se demanderait en quoi le pragmatisme diffère de l'intellectualisme. Mais tout d'abord nous ne sommes pas certains que le caractère « éternel » des principes s'accorde avec ce qui est dit ailleurs. Et ensuite, tout cela n'a rien d'objectif, au sens où on l'entend d'ordinaire. Que signifierait cette objectivité? « La vérité, dit Taylor, est le système des propositions qui ont une prétention inconditionnée à être reconnues comme valides. » — « La vérité, dit Rickert, est le nom de tous les jugements que nous nous trouvons dans l'obligation de formuler par une sorte de devoir impératif. » Ces prétentions et ce devoir n'ont pas de sens,

1) p. 201.
2) p. 205.
3) p. 210.

dit M. James, à moins qu'on n'en donne une interprétation pragmatiste. Je ne dois pas, n'est-ce pas ? formuler à chaque moment toutes les vérités qui demandent à être reconnues. Il faut encore qu'elles aient quelque rapport avec ma vie pratique. Et alors elles auront à être reconnues précisément parce que cela est expédient pour une fin donnée [1]. Et puis que signifie la prétention inconditionnée qu'aurait la vérité objective à notre reconnaissance ? Je n'y comprends rien, dit M. James *(I can make neither head nor tail of)*. Si j'étais, moi, la seule réalité au monde, je me demande ce que je pourrais vouloir davantage, et pourquoi je voudrais faire sortir du néant une intelligence qui vînt me copier, alors que cela n'aurait par définition, ni pour elle ni pour moi aucune autre conséquence » [2].

Un autre chapitre vient d'ailleurs nous rapprocher des audaces de M. Schiller [3]. Il a été dit à l'instant que nous devions tenir compte des éléments fixés de la pensée. Mais nous avons néanmoins à leur égard « une certaine liberté ». Celle-ci n'est pas fort définie, mais dans le but d'arriver à la conclusion humaniste que le monde est « plastique » on insiste sur cette liberté. L'objet le plus simple peut être pris par nous de bien des manières. 27 peut être pris comme le cube de 3, ou le produit de 3 par 9, ou comme 26 + 1, ou comme 100 — 73, et de combien d'autres manières. Un échiquier est à volonté composé de carrés noirs sur un fond blanc ou de carrés blancs sur un fond noir. C'est nous qui faisons les choses, par un morcelage que nous pratiquons à notre gré sur le flux de la réalité sensible. « We break the flux of sensible reality into things, at our will » [4]. Mais cependant cette réalité elle-même que nous considérons de divers points de vue, que nous morcelons, est indépendante, semble-t-il, et objective ? En somme, dès que nous voulons parler de cet indépendant il nous échappe, il serait la perception toute fraîche non encore assimilée, non encore appréciée ni nommée, car nous ne l'assimilons qu'à travers toute la masse des résidus de notre expérience passée. Mais nous n'atteignons jamais cette pure perception, elle est une limite idéale [5]. C'est l'expression même de M. Schiller.

1) pp. 231-232.
2) p. 235.
3) Ch. VII : *Pragmatism and Humanism.*
4) p. 254.
5) p. 248.

c) Vues métaphysiques.

Dès lors nous arrivons à l'humanisme, et nous arrivons aussi à une métaphysique. A plusieurs endroits d'ailleurs de son livre, M. James traite des problèmes métaphysiques par la méthode pragmatiste. Brièvement, il tient pour « un monde inachevé, incomplet, en voie de progresser par places, là surtout où des êtres pensants y travaillent »[1]. Notre pensée elle-même ne peut-elle pas être une addition à la réalité ? Lotze se le demandait déjà et considérait la réalité préjacente comme une invitation à nos efforts. Eucken parle aussi de « Erhöhung des vorgefundenen Daseins »[2]. La réalité se transforme et s'élève par notre pensée, nous travaillons à améliorer le monde. — A notre pensée d'ailleurs il faut ajouter notre action.

Quelle sera l'issue finale? Les éléments du succès existent. Nous en sommes, de ces éléments. Il en est d'autres sur lesquels nous devons compter, il y a Dieu aussi, le Dieu personnel du théisme, car on ne peut penser que notre expérience humaine soit la plus haute forme d'expérience réalisée dans l'univers. M. James veut donc que l'on se donne à l'œuvre d'amélioration, et sans trop se soucier de son sort personnel. Il faut avoir le courage de se risquer. C'est une question de foi et aucune logique ne saurait la paralyser[3].

Ce pluralisme mélioriste nous console, bien sûr, de tous les fatalismes matérialistes et monistes auxquels nous étions habitués. On en trouvera sans doute les bases épistémologiques un peu aventureuses, et l'on songera aussi que la métaphysique traditionnelle a depuis longtemps fourni une solution à la fois plus logique et plus complète sans aboutir au fatalisme.

d) Nouvelle mise au point.

Un article tout récent de M. James[4] nous ramène à notre point de vue épistémologique. On y relève toutes les fausses interprétations qui ont été données du pragmatisme. Elles paraissent nombreuses. Mais les pragmatistes ne sont-ils pas eux-mêmes les premiers coupables? On jugera.

Premier malentendu. On prend le pragmatisme pour une réédition du positivisme. Le positivisme suppose la théorie commune de

1) [illegible]
2) [illegible]
3) [illegible]
4) [illegible] ...understanders. Philosophical Review, [illegible]

la vérité et cherche où elle se réalise. Le pragmatisme au contraire met en question cette théorie elle-même d'un point de vue tout spéculatif [1]).

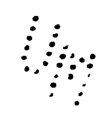
Second malentendu: On croit que le pragmatisme est d'abord un appel à l'action. C'est le mot qui a été malheureux. Le « travail » que l'on demande aux idées est tout d'abord d'ordre mental. Ce n'est qu'indirectement qu'elles sont appelées à des conséquences extérieures [2]).

Troisième malentendu : Les pragmatistes s'ôteraient le droit de croire à des réalités « éjectives » (constituées hors du sujet). Tout ce qu'on demande pour y croire, c'est que cette croyance « travaille ». Et à coup sûr c'est ce qu'elle fait.

Quatrième malentendu : Aucun pragmatiste ne saurait être réaliste en épistémologie. On part de cette notion qu'une idée vraie serait une idée satisfaisante. Or être satisfaisante est une condition subjective, de là on croit que la vérité est toute subjective, et qu'on en fait tout ce que l'on veut. Une croyance n'est plus alors qu'un caprice fantaisiste. C'est une parodie du pragmatisme. Bien au contraire celui-ci conçoit d'une part une réalité, d'autre part l'esprit avec ses idées. Il demande alors comment les idées que nous avons de cette réalité peuvent être vraies. Sa théorie de la connaissance est donc bel et bien réaliste. Mais comment les idées sont-elles vraies? Ici le pragmatisme veut des réponses plus concrètes et plus précises que celles qu'on donne ordinairement. Les idées vraies sont pour lui celles qui donnent satisfaction, et en particulier elles donneront satisfaction en s'harmonisant avec tout notre acquis intellectuel.

Mais, dit-on, cette satisfaction n'est que le résultat d'une qualité inhérente à une croyance, et cette qualité, cette vérité, c'est sa relation à la réalité.

Le pragmatiste, répond M. James, n'a jamais nié la nécessité d'une relation de nos idées avec la réalité. Il ne prétend pas non plus que la satisfaction que nous éprouvons soit suffisante, mais seulement qu'elle est indispensable. On lui demande un critère permettant de reconnaître les croyances qui ont le caractère de vérité, sans vérification. Mais cette demande part d'une confusion entre vérité et réalité : elle repose sur un fond d'idéalisme. Il n'y a pas moyen d'y répondre [3]).



1) p. 2.
2) p. 3.
3) pp. 7-9.

Cinquième malentendu : Le pragmatiste est en désaccord avec lui-même. En effet, il prétend posséder la vérité sur la vérité, il ne laisse donc pas la pratique juger de sa théorie.

C'est l'objection que l'on faisait autrefois aux sceptiques. Elle ne valait rien contre eux. Elle ne vaut pas mieux contre le pragmatiste. Il n'a d'autre prétention que d'être satisfait de sa théorie et de croire que vous le serez comme lui [1]).

Sixième malentendu : Le pragmatisme n'explique pas ce qu'est la vérité, mais seulement comment elle apparaît.

Le *comment* et le *qu'est-ce* ne se séparent pas si rigoureusement, mais au contraire se mêlent intimement. La difficulté ne peut venir que d'une inaptitude à comprendre qu'une réponse concrète vaille mieux qu'une réponse abstraite [2]).

Septième malentendu : Le pragmatisme ignore l'intérêt théorique. Ici M. James n'a qu'à répéter les idées que nous connaissons déjà.

Huitième malentendu : Le pragmatisme est enfermé dans le solipsisme. On part toujours de cette idée que la connaissance doit posséder le réel, il suffit qu'elle soit vérifiée et qu'elle soit ainsi orientée vers le réel, et dès lors les critères pragmatistes ne conduisent pas au solipsisme. L'humanisme peut, il est vrai, s'accommoder avec le solipsisme, comme avec l'idéalisme. Mais il n'est pas le pragmatisme, simple méthode d'épistémologie [3]).

3° CRITIQUES ET DISCUSSION.

Dans le Mind (avril 1907), M. Bradley, le champion de l'idéalisme à Oxford, avait présenté une série d'objections au pragmatisme, auxquelles les précédentes remarques paraissent quelque peu servir de réponse. M. Bradley demandait surtout s'il fallait considérer le côté pratique de notre nature comme devant tout primer en épistémologie, ou bien s'il fallait admettre quelque autre chose qui eût une valeur et des droits propres [4]). Il demandait encore comment on saurait quelle était une fin à poursuivre et qu'on la poursuivait. Au point de vue métaphysique, M. Bradley demandait qu'on lui fit voir le rapport des individus, et des esprits finis, à l'univers et à la pensée totale. Sont-ils la source de toute explication, y a-t-il une condition ultérieure ? [5]) Et à ce double point de vue on

1) p. 10.
2) p. 12.
3) pp. 16-17.
4) *On truth and copying*. Mind, avril 1907, p. 179.
5) p. 180.

remarquera que les réponses de M. James sont animées d'un grand souci de s'écarter des conséquences extrêmes de sa théorie, mais aussi on se demandera comment toutes ces interprétations se concilient avec les déclarations bruyantes et audacieuses qu'on a lues ailleurs. D'autre part, l'article de M. Bradley fournit des indications intéressantes sur le point de vue actuel de l'idéalisme « absolutiste ». Prenant texte d'un livre qui a occasionné beaucoup de discussions dans les revues de langue anglaise, *The nature of Truth* de M. Joachim, M. Bradley se prononce fort résolument, à première vue du moins, contre la théorie réaliste qui s'y trouve énoncée, la bonne vieille théorie de la vérité-copie. Assurément, dit M. Bradley, cette notion est naturelle à l'esprit et tout la suggère d'abord. Mais la réflexion en dévoile l'inconsistance. Comment veut-on copier par la pensée le passé ou l'avenir? Les moindres faits sont d'ailleurs l'œuvre de l'esprit « qui abstrait un aspect du tout concret et le met à part comme une chose réelle »[1]. Le résidu non modifié par l'aperception est vraiment insignifiant. Et qu'on ne dise pas que la réflexion va restituer le donné primitif, bien au contraire elle s'en éloigne davantage. Alors où est la vérité? La difficulté qu'on éprouve ici vient, dit M. Bradley, de ce qu'on a divisé la vérité d'avec la connaissance, et la connaissance d'avec la réalité. Dès lors on ne peut plus les trouver réunies, il n'y a plus de solution possible. C'est l'erreur aussi du pragmatisme et la source de ses difficultés. Il faut au contraire accepter l'identification absolue de la vérité avec la réalité. Quelle différence y aurait-il entre elles? Si je la connais, elle s'annule par le fait même. Si je ne la connais pas, elle est pour moi inexistante[2]. Il n'y a donc pas de différence qui mette la réalité et la vérité en dehors l'une de l'autre ; la réalité n'est que la vérité achevée, l'idéal vers lequel elle est en marche, l'inclusion totale et intelligente, la compréhension intégrale du donné. En ce sens il n'y a pas de copie. Mais cette notion, fausse si on se met à un point de vue dernier, peut reparaître à un point de vue moins profond. De fait, il y a un idéal auquel nous devons nous conformer, par lequel nous devons nous laisser guider.

M. Schiller, en juillet, répond à M. Bradley[3] qui pourtant ne nommait que M. James. Le ton de la discussion entre les deux *Oxfordmen* est d'ailleurs plutôt aigre d'une part, impertinent et frondeur de l'autre. M. Bradley, au jugement de son jeune collègue,

1) p. 166.
2) p. 170.
3) *M. Bradley's Theory of Truth*. Mind, july 1907.

ne se dégage de la « copy-theory » qu'en apparence. *La* vérité une, idéale, n'existe pas en fait. Il n'y a, en fait, que *les* vérités multiples, déficientes, que contiennent nos intelligences. Elles sont divergentes, il faut obtenir entre elles un accord. C'est à quoi vise la méthode pragmatique. Mais l'idéalisme ne veut pas de cette méthode, il veut accorder les pensées particulières en les rapportant à une pensée absolue, il revient à la théorie de la copie, mais sous une forme inférieure à celle des réalistes. Le réalisme présupposait un fait absolu sur lequel la pensée avait à se mouler : M. Bradley présuppose un idéal absolu mais qui, il l'avoue lui-même, est inexistant et ne peut donc servir de modèle à l'idée [1]. Quant aux difficultés élevées contre le pragmatisme, elles témoignent d'une profonde incompréhension. Y a-t-il moyen de prétendre que le pragmatisme sépare connaissance, vérité, réalité ? Il ne faut pas demander si la pratique prime la spéculation, la volonté la pensée, ce sont là des distinctions vieillies. Quant à la question de savoir comment nous apprécions nos fins et comment nous les connaissons, il ne faut pas la poser en termes abstraits, ce n'est pas par rapport à une fin en l'air que se jugent les moyens mais par l'usage pratique et concret [2].

Dans le même numéro de Mind, M. Sturt rapproche l'exposé de M. Bradley de ses ouvrages plus anciens et montre qu'autrefois il admettait la notion d'une vérité copiant le réel. Enfin M. Dewey descend à son tour dans l'arène [3]. La difficulté à laquelle se heurte M. Bradley est à ses yeux celle-ci. D'une part il considère la réalité comme un idéal absolu, d'autre part il y voit notre expérience. Or cet absolu est le terme de la pensée, notre expérience lui est antérieure et est déformée par elle, M. Bradley le reconnait. Ce sont les deux termes les plus opposés qu'il y ait. Le jugement est néanmoins un effort où ces deux termes se rencontrent, car le sujet est cherché dans l'ordre des existences, dans la réalité première, et le prédicat dans la pensée idéale. Mais alors le jugement est-il l'union des contradictoires ? La difficulté disparait sur le terrain de l'action : la pensée, dans l'ensemble de notre vie réelle, est un instrument d'harmonisation. Il y a du désordre dans le donné, et par la pensée nous y mettons de l'ordre, de l'harmonie. Faut-il donc supposer avant la pensée une réalité consistante, harmonieuse, sur laquelle elle se règle ? En aucune façon. Il suffit de supposer que la réalité

1) p. 408.
2) V. *Bradley on Truth and Copying*. Mind, july 1907, p. 416.
3) *Reality and the criterion for the truth of ideas*. Mind, july 1907.

se prête d'une certaine manière à notre effort, encore cette supposition se prouve-t-elle tout simplement par la pratique : de fait, notre effort réussit [1]).

Ainsi donc nous faisons la vérité, nous ne la découvrons pas seulement. On croit volontiers que la vérité préexiste à la pensée, parce qu'une fois faite on lui donne une valeur rétrospective. On dit : l'idée a été vérifiée parce qu'elle était vraie. Mais cela n'a aucun sens. Il y a tout simplement que l'idée a été vérifiée [2]). Ensuite, avec des idées vérifiées on établit des systèmes d'idées, celles qui servent souvent prennent par là une stabilité, mais cela est très accidentel. Cette stabilité est pourtant la source de l'illusion qui leur donne un caractère de nécessité supérieure, et qui fait croire qu'elles ont ce caractère par elles-mêmes [3]). Au fond, il n'en est rien. Toutes nos vérités sont provisoires et ont de temps en temps besoin d'être rafraîchies et renouvelées.

Citons encore pour mémoire, car nous devons nous borner, une critique de M. E. B. Mac Gilvary [4]), portant surtout sur la question de la connaissance du passé. Il reproche à MM. James et Dewey les explications assez embarrassées qu'ils donnent de l'objectivité de notre connaissance du passé. Là dessus M. Dewey répond : Les choses sont pour nous ce qu'elles apparaissent être dans notre expérience. Le passé est pour nous une condition de notre présente expérience. Il a dit autrefois que l'objet qui n'est pas actuellement terme d'expérience est moins réel. Voici en quel sens : il nous apparait plus réel lorsque nous le considérons comme la condition de notre expérience actuelle que lorsque nous le considérons simplement dans sa préexistence et sans relation avec le présent [5]). M. George Stuart Fullerton fait aussi à la théorie pragmatiste de la croyance quelques remarques pleines de bon sens. Le droit de croire n'est pas un droit absolu, il est limité par certaines exigences, les unes intellectuelles, les autres morales [6]).

Dans les revues françaises, la Revue de Métaphysique et de Morale contient une étude de M. Parodi sur *Le pragmatisme* [7]). Elle signale certains défauts essentiels du système. Il sera toujours difficile de penser que la vérité est constituée par les conséquences

1) pp. 327-328.
2) pp. 336-337.
3) pp. 338 et 342.
4) *Pure Experience and Reality*. Philosophical Review, may '07.
5) Philosophical Rev., july '07.
6) *The right to believe at one's own risk*. Phil. Rev. july '07.
7) *Le pragmatisme d'après MM. James et Schiller*. R. mét. et mor., janvier 1908.

qu'elle a pour nous. Ce qui est plus grave, c'est que ces conséquences, malgré toutes les protestations, ne sont pas seulement d'ordre rationnel. Que signifient autrement ces belles formules : nous faisons la vérité, nous faisons la réalité ? Il y a d'ailleurs une confusion étrange entre l'idée d'une action de nos sentiments sur nos connaissances et celle de notre puissance sur les choses. « Ne sont-ce pas choses différentes et presque contradictoires que de pouvoir faire ce qu'on veut, et de pouvoir se faire croire ce qu'on veut ? » [1]). M. Parodi conclut assez justement : le pragmatisme est une doctrine ambiguë entre toutes. Elle manque d'unité et de précision. M. Lalande, dans la Revue philosophique [2]), paraît plus sympathique, mais il voudrait corriger le pragmatisme par la théorie de la vérité œuvre collective. Ainsi il serait à la fois vrai que nous faisons la vérité et qu'elle s'impose à nous. Mais le premier « nous » est le ***nous collectif***, le second est le ***nous individuel*** [3]).

Nous pouvons signaler aussi à cet endroit une étude qui se rapporte pour l'exposé qu'elle en fait, à la forme française du pragmatisme, mais dont certaines critiques ont une portée générale, celle de M. de Tonquédec sur ***La notion de vérité dans la Philosophie nouvelle*** [4]). Bien faite, objective et courtoise, cette étude est l'une des rares qui pour attaquer M. Le Roy ne se sont pas arrêtées à ***Dogme et Critique*** ou au ***Problème de Dieu***. L'auteur est au courant de la pensée contemporaine et il a lu de M. Le Roy tous les articles antérieurs qui donnent les bases de son système. Aussi l'exposé de la Philosophie nouvelle est-il fort bien mené. Et il en est de même pour la critique. Nous n'avons pas à la reprendre ici, nous préférons y renvoyer le lecteur.

Signalons dans le Catholic University Bulletin [5]) une excellente étude de M. Sauvage sur *La philosophie nouvelle*, poursuivant celle que nous avons signalée l'an dernier. Après l'épistémologie et la métaphysique générale de l'école nouvelle, il étudie cette année avec la même clarté et la même précision la psychologie bergsonienne, d'après l'***Essai sur les données immédiates de la conscience*** et ***Matière et Mémoire***.

1) p. 110.
2) *Pragmatisme, humanisme et vérité*. R. phil., janvier 1908.
3) p. 18.
4) Etudes, mars à août 1907. Une brochure chez Beauchesne, Paris, 149 pages prix : 1,60 fr.
5) Vol. XIV, nº 3.

4° L'ÉVOLUTION CRÉATRICE DE M. BERGSON.

Cette psychologie bergsonienne s'est manifestée tout récemment par un ouvrage de toute première importance. Dans *l'Evolution créatrice* [1]) le talent de M. Bergson semble arrivé à son apogée, sa pensée a pris une ampleur synthétique dont on ne saurait méconnaître la puissance, son style en atteignant une clarté facilement accessible n'a rien perdu de sa profondeur et de son étonnante puissance de suggestion. Nous ne pouvons ici toucher à tous les aspects d'un volume aussi riche d'idées et qui est presque une synthèse philosophique. Disons seulement un mot de l'aspect qu'y prend le problème de la connaissance. M. Bergson part de cette idée, aussi nouvelle que féconde, que la théorie de la connaissance et la théorie de la vie doivent être étudiées ensemble. La théorie ordinaire de la vie est une théorie mécaniste, et c'est par la critique de la connaissance qu'on arrivera à s'en déprendre, et en même temps c'est en mettant la connaissance et l'intelligence à leur place dans l'évolution générale de la vie, qu'on arrivera à résoudre ce problème fondamental de savoir « comment les cadres de la connaissance se sont eux-mêmes constitués, et comment nous pouvons les élargir ou les dépasser » [2]).

Spencer veut comprendre la conscience et l'intelligence en partant des lois de la matière. Fichte veut expliquer l'univers en partant d'une déduction des catégories de l'esprit. Tous deux partent d'une donnée qui est toujours l'intelligence, soit dans ses contenus objectifs, soit dans sa formule quintessenciée. Mais il faudrait aller au delà et voir comment s'engendre l'intelligence humaine [3]). C'est précisément le problème auquel M. Schiller refusait de répondre. M. Bergson fait appel à la notion de la durée pure, déjà développée dans ses autres œuvres. L'intelligence est une fonction qui a pour objet principal les objets matériels étendus dans l'espace,« le solide organisé ». Elle « ne se représente clairement que le discontinu... que l'immobilité » [4]). Mais l'esprit transcendant à l'intelligence et plus profond est capable de prendre de lui-même une conscience qui nous fasse assister à la genèse de ces processus clairs et superficiels. « Concentrons-nous sur ce que nous avons, tout à la fois, de plus détaché de l'extérieur et de moins pénétré d'intellectualité. Cherchons au plus profond de nous-mêmes, le point où nous nous

1) Paris, Alcan.
2) Introduction, p. VI.
3) p. 209.
4) pp. 167-169.

sentons le plus intérieurs à notre propre vie. C'est dans la pure durée que nous nous replongeons alors, une durée où le passé, toujours en marche, se grossit sans cesse d'un présent absolument nouveau. Mais en même temps nous sentons se tendre, jusqu'à sa limite extrême, le ressort de notre volonté... Laissons-nous aller au contraire : au lieu d'agir, rêvons. Du même coup notre moi s'éparpille : notre passé, qui jusque-là se ramassait sur lui-même dans l'impulsion indivisible qu'il nous communiquait, se décompose en mille et mille souvenirs qui s'extériorisent les uns par rapport aux autres... Notre personnalité redescend ainsi dans la direction de l'espace. Elle le côtoie sans cesse d'ailleurs dans la sensation »[1]). L'esprit et l'espace matériel se trouvent ainsi sur une seule ligne, il n'y aurait qu'à suivre le mouvement de relâchement pour aboutir à la matière. En l'invertissant on arrive à l'esprit.

On peut concevoir que la matière est donnée par un processus semblable. Elle n'est d'ailleurs pas non plus entièrement donnée. « La matière s'étend dans l'espace sans y être absolument étendue... En la tenant pour décomposable en systèmes isolés, en lui attribuant des éléments bien distincts qui changent les uns par rapport aux autres sans changer eux-mêmes, en lui conférant enfin les propriétés de l'espace pur, on se transporte au terme du mouvement dont elle dessine simplement la direction »[2]).

Comment expliquer de ce point de vue l'origine de cette forme d'espace dont Kant avait déjà reconnu le rôle dans notre vie intellectuelle, sans pouvoir l'expliquer ni le dépasser ? L'explication est obvie. « Ni la matière ne détermine la forme de l'intelligence, ni l'intelligence n'impose sa forme à la matière... mais progressivement l'intelligence et la matière se sont adaptées l'une à l'autre pour s'arrêter enfin à une forme commune. Cette adaptation se serait d'ailleurs effectuée tout naturellement, parce que c'est la même inversion du même mouvement qui crée à la fois l'intellectualité de l'esprit et la matérialité des choses »[3]).

Cette théorie nous ramène ainsi à une formule de l'évolution. L'intelligence et la matière sont deux formes parallèles de manifestation d'un principe plus profond. Nous nous représentons le réel par des schémas matériels, mais ceux-ci ne l'atteignent pas. « L'intelligence est essentiellement inapte à comprendre la vie », ni le mécanisme ni la finalité ne l'expliquent. La vie est cette action,

1) pp 218-220.
2) p. 222.
3) p. 225.

ce progrès créateur et indivis que nous retrouvons en nous-mêmes quand nous dépassons l'intelligence. Le même élan vital a abouti à la fois à la « torpeur végétative », à l'instinct et à l'intelligence. Car les trois formes de la vie ne sont pas des degrés successifs mais des formes divergentes d'une même activité.

Le point de vue de M. Bergson laisse à coup sûr l'impression d'être très imaginatif. Il fournit à ses idées antérieures une base métaphysique des plus intéressantes, et qui nous paraît voisiner de très près avec les thèses des pragmatistes anglais.

A part cet ouvrage, le pragmatisme français n'a guère été productif dans le domaine de la pure philosophie. Signalons dans les Annales de philosophie chrétienne la publication, d'intérêt rétrospectif, de notes prises à la soutenance de thèse de M. Blondel. On sait que le livre *L'Action* faisait l'objet de cette soutenance [1].

(à suivre). L. Noël.

1) J. Wehrlé, *Une soutenance de thèse*. Ann. ph. chrét., mai 1907.

Bulletin de l'Institut de Philosophie.

IV.

Nouvelles diverses.

Son Eminence le Cardinal Mercier a fait à Anvers le mardi 28 avril dernier, devant le JEUNE BARREAU de cette ville, une conférence sur la *conscience moderne*, où les points de vue fondamentaux de la philosophie religieuse contemporaine étaient traités avec l'ampleur magistrale que l'on connaît.

— Son Eminence vient de faire paraître, à Bruxelles chez Dewit et à Paris chez Lecoffre-Gabalda, un recueil d'allocutions sous le titre *A mes Séminaristes*. Le sujet en est sans doute avant tout religieux, l'auditoire auquel elles s'adressent tout d'abord est formé des jeunes gens d'un Grand Séminaire. Pourtant, ce recueil est appelé à intéresser des cercles plus larges que ceux du monde sacerdotal. Ceux qui ont autrefois étudié dans Mgr Mercier le philosophe et l'homme de science, aimeront à voir se révéler dans ce volume un autre aspect de sa physionomie si complète, aspect que seuls connaissaient jusqu'ici ceux qui l'avaient approché de près, celui de l'homme de piété et du directeur d'âmes. Ils y retrouveront avec plaisir la hauteur d'esprit, la large modernité si bien alliée à l'esprit traditionnel, la fine analyse psychologique qu'ils s'étaient habitués à admirer dans d'autres domaines. Et par là ce livre nous paraît appelé à intéresser ceux-là mêmes qui ne partagent point nos idées.

M. le professeur A. Michotte a présenté au Congrès de la Société allemande de psychologie, un rapport sur des recherches de mémoire faites par lui avec M. RANSY, au laboratoire de l'Institut, pendant le semestre d'hiver 1907-1908.

Ces recherches se rapportent à l'étude de la mémoire pour des ensembles logiques, consistant chacun en deux substantifs unis par une relation logique. Le but principal des expériences était de définir le rôle joué dans la reproduction par la présence des relations logiques.

Les principaux résultats peuvent se résumer de la façon suivante : La relation logique peut, au moment de la reproduction d'un des concepts par l'autre, revenir à la conscience de deux manières différentes. Dans certains cas elle est reproduite associativement par le premier substantif et coopère à la reproduction du second, en ce que ses tendances à la reproduction s'ajoutent à celles du premier substantif. Dans d'autres cas, la relation n'intervient pas dans la reproduction proprement dite mais doit être considérée comme un phénomène accessoire ; elle naît dans la conscience au moment où le deuxième concept se reproduit sous l'influence exclusive du premier. En règle générale, le rôle de la relation comme adjuvant de la mémoire n'est pas plus considérable que celui d'autres facteurs tels que p. ex. les images visuelles. — Chez un des sujets cependant qui possède une très mauvaise mémoire directe, elle prend une importance considérable et améliore dans des proportions énormes la puissance de reproduction des représentations.

Ce rapport a obtenu un vif succès.

V.

Nominations.

M. Charles Sentroul, agrégé de l'École Saint-Thomas, a été nommé professeur de philosophie à l'Académie libre de Saint-Paul (Brésil).

M. Juan Zaragüeta, docteur en philosophie de l'École St-Thomas, a été nommé professeur de philosophie supérieure au Séminaire de Madrid.

Nous offrons à nos amis et collaborateurs nos cordiales félicitations.

VI.

Publications nouvelles.

La Bibliothèque de l'Institut vient de s'enrichir d'un nouveau volume de M. le professeur Nys : *La nature de l'espace d'après les théories modernes depuis Descartes.* Ce volume reproduit le mémoire qui fut couronné l'an dernier par l'Académie de Belgique.

L'étude métaphysique de l'espace soulève les deux questions suivantes : Quelle est la nature de l'espace ? Quelles en sont les

propriétés ? C'est à la solution de ce double problème que l'auteur a consacré son travail.

L'idée d'espace a ses obscurités, nous dirons même, ses mystères. La meilleure preuve en est dans les multiples théories auxquelles elle a donné naissance au cours de ces trois derniers siècles. Depuis Descartes, en effet, plus de quatorze systèmes ont été inventés dans l'espoir de découvrir un coin du voile qui nous cache cette étonnante réalité.

Identifiée par Spinoza avec l'être divin et par Clarke, Newton et Fénelon avec l'immensité divine, substantialisée par les atomistes, reléguée dans le domaine des faits conscients par les idéalistes anglais, identifiée avec l'étendue ou ses formes diverses par Balmès et les nombreux philosophes qui se sont inspirés de ses idées, cette notion d'espace se retrouve chez Kant et ses disciples à l'état de forme *a priori*, vide de toute réalité et finit par se confondre chez plusieurs auteurs modernes avec l'idée de temps.

Durant cette période relativement courte de l'histoire de la philosophie, elle a donc parcouru tous les degrés possibles de l'objectivité, tous les intermédiaires imaginables entre le réalisme le plus absolu et le subjectivisme le plus radical.

M. Nys a fait l'exposé de ces nombreuses théories, en les classant d'après l'ordre chronologique de leur apparition. A la suite de cet exposé un examen critique indique quelles sont, dans chacune de ces conceptions, les idées vraies et incontestées, les doctrines qui paraissent en harmonie avec les faits, les erreurs et les opinions hasardées ou douteuses.

La solution que propose l'auteur devenait ainsi la conséquence de ce travail. Cependant, au lieu de réunir d'emblée en système les idées fragmentaires qui, pour avoir échappé aux critiques, contiennent vraisemblablement, dans les diverses théories, une part de vérité, l'auteur a préféré arriver au même but par la seule voie de l'expérience. C'est en restant constamment fidèle à cette méthode qu'il établit et justifie la définition suivante : L'espace est une relation de distance à triple dimension entre des corps étendus.

L'analyse de cette formule, simple en apparence mais en réalité complexe, lui donne l'occasion de déterminer la nature de la relation spatiale et ses fondements, les caractères du lieu interne et externe, ainsi que la place occupée par ces éléments dans la théorie générale de l'espace.

Dans la deuxième partie de son travail, M. Nys étudie les pro-

priétés de l'espace. N'y a-t-il qu'un seul espace? Un espace infini est-il possible? L'univers actuel comporte-t-il des limites? Que faut-il penser de la possibilité du vide dans notre monde? Y découvre-t-on des intervalles vides de toute matière? Enfin l'espace est-il homogène; et quelle est à ce point de vue l'importance de la métagéométrie?

Telles sont les diverses questions, dont on devine les troublantes difficultés, que l'auteur a voulu résoudre dans ce volume.

Comptes-rendus.

Le chanoine Jacques Laminne, *La Philosophie de l'Inconnaissable. La Théorie de l'Evolution.* Etude critique sur les « Premiers Principes » de H. Spencer. — Bruxelles, Dewit, 1908.

Cet ouvrage est une minutieuse dissection des *Premiers Principes* de H. Spencer. Les idées du philosophe anglais, analysées dans l'ordre même où les *Premiers Principes* les présentent, sont passées au fur et à mesure de leur exposition au trébuchet d'une critique toujours pénétrante. A l'occasion de cette critique, M. L. exprime fréquemment ses doctrines positives et personnelles. Le lecteur assiste ainsi au développement alterné de deux philosophies : celle de Spencer et celle de l'auteur. La seconde n'est pas la moins intéressante par le large éclectisme dont elle s'inspire et par l'allure scientifique qu'elle emprunte aux vastes connaissances de l'auteur dans tous les départements du savoir humain.

Dans la première partie du livre, consacrée à la théorie de l'Inconnaissable, M. L. s'inscrit en faux presque contre chacune des positions de Spencer. Il révèle chez le philosophe anglais une ignorance singulière des thèses de métaphysique que l'agnosticisme prétend acculer à la contradiction interne.

Dans la seconde partie du livre, consacrée à la théorie de l'évolution, M. L. a une tout autre attitude. Il est bien près d'être d'accord avec Spencer. En gros il le serait tout à fait, si Spencer admettait que les caractères propres aux quatre règnes naturels (force physico-chimique, force vitale, force psychique, force intellectuelle) sont primitivement donnés et ne peuvent naître par voie d'évolution (pp. 383-384).

La thèse de l'évolution organique lui paraît revêtir une certitude particulière. « Il n'est pas un naturaliste qui ne l'admette aujourd'hui » (p. 353). — Cela est peut-être vrai ; mais cela n'oblige pas le philosophe à l'accepter. Sans doute la philosophie a son point d'appui solide dans la science ; mais quand le savant formule une hypothèse en se plaçant, peut-être à son insu, non au point de vue

de la vérité et de la réalité, mais au point de vue de la fécondité de la recherche, de la commodité de l'interprétation des phénomènes, de la liaison des faits et des idées, alors le philosophe peut se désintéresser de l'hypothèse du savant. Il peut s'en désintéresser surtout quand elle est formulée, quoique portant sur les faits, de manière à ne pouvoir être contredite, ni vérifiée par les faits. S'il la reçoit dans sa synthèse, il doit apporter en sa faveur des raisons d'une autre nature que celles du savant. La théorie de l'évolution biologique nous paraît rentrer dans ce genre d'hypothèses que la science n'a pas le droit d'imposer à la philosophie.

Nous terminerons ce compte-rendu par une remarque d'intérêt secondaire. La copieuse bibliographie que l'auteur donne en appendice à son livre et qui ne comprend pas moins de 90 numéros, ne fait pas mention des ouvrages de A. Lalande, *La dissolution opposée à l'évolution* (1899) et G. Richard, *L'idée d'évolution dans la nature et dans l'histoire* (1903). Ces livres très étendus et très étoffés, pleins de vues générales, sont les deux travaux critiques les plus importants qui aient été publiés sur Spencer depuis dix ans. Il n'est donc pas tout à fait exact d'écrire : « Parmi les travaux qui ont été publiés sur la *Philosophie synthétique* ou sur les *Premiers Principes*, les uns s'attachent à développer des appréciations d'ensemble ; les autres se bornent à étudier l'un ou l'autre point particulier. En général, leur étendue n'est pas en rapport avec l'œuvre spencérienne. Exception doit être faite pour Ch. Renouvier » (p. 11).

M. Defourny.

Du Roussеaux, professeur à la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Institut Saint-Louis à Bruxelles, *Ethique. Traité de Philosophie morale*. Un vol. de xi-309 pp. Prix : 3 fr. — Bruxelles, Albert Dewit, 1908.

Dans cet excellent traité de Morale générale, l'auteur a courageusement abandonné la méthode presque uniquement déductive de tous nos manuels classiques. Nous ne pouvons que le féliciter de cette innovation.

Quelle raison, en effet, de ne pas appliquer à l'éthique une allure nettement analatico-synthétique comme aux autres branches du domaine philosophique? Comme le dit très bien M. Du Rousseaux (p. 8) : « La méthode inductive assure mieux l'indépendance de l'Ethique comme science, tandis que le procédé déductif la subordonne par trop à la Psychologie et à la Théodicée, elle en fait

presque un simple corollaire. Or, la logique exige que chaque science soit traitée, dans la mesure du possible, par ses propres principes, sans emprunter ceux de ses consœurs... La volonté humaine vinculée par le devoir, voilà un fait de première venue, incontestable, même pour l'individu qui ne songe ni à Dieu, ni à l'avenir, ni à la liberté. L'évidence de ce fait, l'Ethique ne la doit en aucune façon ni à la Psychologie, ni à la Théodicée. Il est vrai que, partant de ce fait, l'induction arrive à lui trouver ses raisons suprêmes dans le libre arbitre, la vie future et la loi éternelle; mais au lieu que l'Ethique se constitue en cela sous la dépendance de ses voisines, c'est bien plutôt celles-ci, semble-t-il, qui deviennent ses obligées puisqu'elles lui sont redevables d'une preuve péremptoire en faveur de la liberté, de l'immortalité et de l'éternelle justice.

» D'autre part, la méthode purement synthétique est insuffisante... Dieu, dit-on, a dû imposer une loi à toute volonté libre, soit; mais que me veut cette loi? Où la trouvé-je promulguée? Par quel endroit de moi-même me parvient-elle? Et même qu'est-ce qu'être obligé et responsable? Impossible de répondre à ces questions, à moins qu'on ne change de méthode et qu'on n'ait recours à l'observation intime pour se dire: « La promulgation de cette loi » immuable ne peut être que le dictamen de la conscience ». A la bonne heure, mais il est permis de trouver cette façon de faire un peu compliquée. Ayant à démontrer l'existence d'une loi, sans tant d'ambages et de circuits, le plus simple n'est-il pas d'en exhiber le texte authentique, puisqu'on le tient en main, nous voulons dire, dans la conscience?... Le procédé analytique est plus conforme à la nature de l'esprit humain. C'est du contact des faits qu'éclosent nos idées et nos premières certitudes... Si la synthèse doit intervenir, ce n'est que secondairement, car les sommets synthétiques restent nuageux quand l'esprit ne s'y élève pas insensiblement par la voie pédestre de l'analyse. »

On nous pardonnera la longueur d'une citation qui résume si bien le point de vue de l'auteur et constitue l'originalité, l'intérêt de son livre.

Entrons dans quelques détails. Parlant des rapports de l'Ethique avec le droit naturel et les déontologies particulières, l'auteur est porté à exagérer leur indépendance. « Ces deux ordres de connaissance ne se font, dit-il, aucun emprunt... ces deux études ne sont pas tributaires l'une de l'autre » (p. 5). La morale spéciale, à notre avis, n'est qu'une *éthique appliquée*. Si on sait *explicitement* ce qu'est la notion du devoir, le concept de la justice, de la peine,

du bien, on sera mieux à même de découvrir dans le concret des circonstances particulières ce qui doit répondre à ces concepts. Il serait bien désirable que nos juristes eussent une connaissance précise de l'Ethique, comme il est souhaitable d'ailleurs que le philosophe moraliste ne soit pas absolument ignorant des phénomènes sociologiques et des règles principales du droit.

M. Du Rousseaux divise son *Ethique* en deux parties fondamentales : l'Ethique *formelle* et l'Ethique *réelle.*

La première étudie la moralité *subjective* des actes, elle examine les situations diverses où il arrive à la conscience et à la volonté libre de se rencontrer. Elle dresse une échelle de responsabilité que l'on pourrait considérer comme une *casuistique générale.* Cette éthique *immanente* considère l'ordre moral dans ses principes immédiats et *intuitifs, tel qu'il est vécu par le sujet.*

La seconde étudie au contraire la moralité *objective*, dans ses principes transcendants, comme rapport de l'être libre avec la droite raison, avec l'ordre essentiel, avec la loi, avec la destinée.

Cette division du *formel* et du *réel*, — à laquelle M. Du Rousseaux paraît tenir beaucoup, puisque non seulement il la conserve dans son traité de Logique où elle est déjà reçue par l'usage, mais que même il l'introduit dans son Ethique, — nous semble plutôt malheureuse.

« Il n'y a pas lieu de tant s'agiter pour des mots, dit dans sa préface M. Du Rousseaux. Du moment qu'un auteur explique en quel sens il entend ces expressions et que ce sens est acceptable, il serait puéril de lui tenir rigueur. »

Nous voyons bien le sens donné aux termes incriminés, mais nous ne voyons pas comment ils peuvent l'exprimer, ce sens. *Formaliter* et *fundamentaliter* rendent très bien ce que l'on veut dire, parce qu'ils désignent des *parties essentielles*, des points de vue différents d'une seule et même réalité. L'essence de l'ordre moral, la perfection de la conscience morale comporte à la fois des éléments objectifs, considération d'*un bien*, d'*une fin*, et des éléments subjectifs que désigne précisément ce mot *considération*, donc acte vital immanent. Ne vaudrait-il pas mieux, pour éviter la confusion que crée ce terme *réel opposé à formel*, appeler la première partie du traité « Morale subjective », ou plus exactement, « Eléments subjectifs de la conscience morale », et la seconde : « Morale objective », ou plus explicitement, « Eléments objectifs de la conscience morale » ? — La morale formelle étant dans un vrai sens *très réelle*, et la morale *réelle* étant dans un vrai sens aussi *formelle*, c'est-à-dire entrant essentiellement dans la perfection constitutive de l'ordre

moral, la division de l'auteur me paraît inadéquate et à tout le moins amphibologique.

Voici l'énumération des chapitres dont se compose la première partie du traité :

I. La conscience morale comme élément psychologique de l'acte humain et *exemplaire* ou *règle de la moralité*.

II. La volition comme élément psychologique et *forme* de la moralité, influence des passions sur le volontaire, différentes espèces d'intentions.

III. L'exécution de l'acte moral ou le *fait volontaire*, *matière* de la moralité ; actes internes ou externes, actes à double effet, coopération, etc.

IV. Les habitudes, *perfection* de la moralité ; les vertus, les vices, les tempéraments.

V. Enfin les conséquences de nos actes comme suite *psychologique* et *juridique* de la conduite ; imputabilité, mérite, expiation, justice immanente, sociale et transcendante.

Autant l'on s'accorde généralement en ce qui regarde les phénomènes subjectifs de la morale, autant les divergences s'accusent nettes et tranchées au sujet des fondements, des principes moraux. L'auteur le montre très bien dans la seconde partie de son traité.

Voici comment il pose le problème, page 138 : « Pour que la vie morale soit subjectivement ce qu'on a vu qu'elle est, que faut-il que le bien moral et l'agent moral soient en eux-mêmes, dans leur fond réel, en dehors de leur confrontation sur le terrain de la conscience ? Ce problème est complexe : il peut se décomposer en plusieurs questions subalternes, *corrélatives aux faits essentiels constatés par l'introspection.* »

Chapitre Ier. — Quels doivent être les caractères du critère moral en vertu duquel juge la conscience ? Ces caractères ne se retrouvent ni dans le critère égoïste des utilitaristes ou hédonistes tels que Epicure, Gassendi, Hobbes, Locke, Bentham, Stuart Mill ; ni dans le critère altruiste, telle la sympathie d'Adam Smith ; ni dans le critère uniquement formaliste d'un Kant. Ils sont réunis, au contraire, dans le critère de l'ordre ontologique des essences.

Chapitre II. — Le bien, l'honnête est non seulement absolument distinct du mal, il est mobile de conduite ; il possède une puissance attractive, il est la fin de nos désirs. Le plaisir égoïste, l'humanitarisme, le pur respect de la loi ne peuvent être les mobiles derniers de nos actes.

Chapitre III.— L'honnête est impératif, il veut être traduit en acte. Les obligations égoïste, utilitaire, associationniste, héréditaire ne

constituent pas la vraie obligation morale. La sympathie, l'altruisme sont impuissants à créer un impératif véritable. Kant le pose, cet impératif, mais dans le vide, « ouvert sur un gouffre inconnu où il nous faut sauter », suivant le mot de Fouillée. Comment s'explique le devoir ? L'auteur admet très justement que le fondement immédiat et suffisant de l'obligation, c'est l'ordre essentiel des choses qui se traduit dans ma nature morale par une irrésistible poussée à réaliser l'harmonie de mon être, à vouloir la justice. « Le devoir de bien faire nous est notifié dans la conscience avant que nous sachions qui est le législateur dont la volonté s'impose à nous sous cette forme...

Chapitre IV. — L'honnête, sous le nom de vertu, donne le ton aux facultés morales ; qu'est cette loi en elle-même ? C'est une loi morale naturelle qui, constatée en nous, nous conduit légitimement à une loi éternelle subsistant en Dieu. En effet, comme *nécessité de précepte*, la loi morale conduit à une réalité transcendante, autorité, droit, volonté, justice ; comme *nécessité de moyen ou finale*, la loi postule un terme réel, un idéal subsistant, la perfection par essence ; enfin dans sa formule déclarative, comme *jugement de moralité*, la loi réclame une intelligence éternelle, fondement seul suffisant des caractères de nécessité, d'absoluïté et d'universalité des principes.

Nous ne pouvons partager ces vues du savant auteur. Il nous paraît, comme nous l'avons exposé dans cette Revue même, que les *possibles* ne nous conduisent pas à affirmer l'existence d'une intelligence transcendante ; le *précepte moral* s'explique suffisamment par la poussée de la nature vers le bien et le vrai qui peuvent n'être concrétisés que dans les biens supérieurs par rapport aux biens sensibles, ou dans les exigences de la justice ; quant à la nécessité d'un terme réel qui soit le bien et le vrai, objet de nos tendances intimes, elle suppose *a priori* que la nature humaine est bien faite. Voyons à l'œuvre notre faculté judicatoire, nous nous prononcerons ensuite ; on connait l'arbre à ses fruits. Nous ne pouvons donc admettre avec M. Du Rousseaux que la cause finale et la cause exemplaire peuvent servir de *principes logiques* pour démontrer l'existence de Dieu. L'obligation morale, à notre avis, ne conduit à Dieu que parce qu'elle est un indice de la contingence de l'homme.

Chapitre V. — Après avoir posé la nécessité d'un dénouement moral, l'auteur envisage successivement le dénouement naturel, métaphysique, juridique et théologique du drame moral.

On le voit, tout est donc admirablement agencé dans cet excellent traité de morale. Ajoutez à cela que le style est véritablement soigné; nombre de pages sont de vrais modèles du genre.

NICOLAS BALTHASAR.

R. P. ED. HUGON, Philosophia naturalis. Pars prima : *Cosmologia.* — Parisiis, Lethielleux, 1908.

Le R. P. Hugon s'est proposé de publier un cours complet de philosophie thomiste en six volumes. Le premier volume, la *Logique* parue en 1906, reçut un accueil très sympathique de la plupart des philosophes scolastiques, et malgré certaines imperfections inhérentes à toute œuvre humaine, il compte actuellement parmi les bons traités relatifs à cette matière.

Pareil succès, croyons-nous, couronnera bientôt le nouveau travail de l'auteur.

Pour juger cette œuvre avec impartialité, il importe cependant de se rappeler le but spécial qui lui donne son cachet distinctif. La cosmologie, en effet, peut revêtir des caractères bien divers suivant les orientations qu'on lui imprime. Aristote, par exemple, dont le principal souci fut d'asseoir son système sur l'expérience sensible, ou mieux de l'en faire jaillir, nous invite à nous placer au sein de la nature et à la prendre comme point de départ de nos investigations [1]. De ce point de vue, la théorie scolastique devient forcément tributaire des sciences naturelles ; elle doit leur faire de larges emprunts et ne peut même passer sous silence aucune des difficultés que soulève l'étude des faits.

Tels ne sont point le but et la méthode de l'auteur. Il a voulu avant tout que son cours de philosophie servît d'introduction à l'étude de la théologie thomiste, et dès lors il était en droit d'accorder aux aperçus scientifiques une importance secondaire pour réserver aux questions d'ordre métaphysique un rôle prépondérant. Or, considérée sous cet angle, la cosmologie du R. P. Hugon témoigne de qualités maîtresses : sûreté de doctrine, choix toujours judicieux des solutions dans les questions controversées, exposition claire, méthodique et approfondie des principes.

Cet ouvrage embrasse le domaine cosmologique tout entier. La cause originelle de la matière, ses éléments constitutifs et ses destinées en sont les grandes divisions.

La partie consacrée à la cause efficiente de l'univers présente

1) Aristote, *De generatione et corruptione.* Lib. I, cap. 39, p. 436 (Ed. Didot).

un réel intérêt, tant par l'abondante information dont l'auteur fait preuve dans l'exposé des multiples formes du monisme, que par la vigueur avec laquelle il réfute cette erreur. Nous fûmes heureux d'y trouver aussi une adhésion convaincue à l'opinion thomiste sur la possibilité de la création éternelle du monde.

La constitution des corps forme l'objet principal de ce traité. L'atomisme et le dynamisme n'y occupent cependant qu'une place restreinte. On souhaiterait même qu'à raison du renouveau de vitalité dont jouit actuellement le second de ces systèmes, le R. P. en fît un examen plus complet dans une prochaine édition. La question de l'action à distance, par exemple, encore si débattue de nos jours, y serait avantageusement discutée.

Par contre, la théorie thomiste y est largement développée. C'est de toutes les parties de l'ouvrage, la plus fouillée et la plus complète ; elle dénote de la part de son auteur une réelle pénétration d'esprit et une connaissance parfaite du sujet. A signaler notamment les chapitres sur la quantité, le continu, l'espace, le principe d'individuation.

Le R. P. Hugon termine son travail par l'étude de la nature. Qu'est-ce que la nature ? Quel est le caractère des lois qui la régissent ? Comportent-elles certaines dérogations dues à des causes supérieures ; en d'autres termes, le miracle est-il possible ? Enfin, les êtres ont-ils une tendance vers une fin déterminée et quelle est cette fin ?

A tous ceux qui désirent nourrir leur intelligence d'une doctrine philosophique substantielle, nous recommandons sans crainte la cosmologie du R. P. Hugon.

D. Nys.

H. Kleinpeter, *Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart.* Un vol. de xii-156 pp. — Leipzig, Barth, 1905.

L'ouvrage du Dr Kleinpeter nous présente une critique générale des sciences, basée sur les principes de Mach, Stallo, Clifford ; l'auteur se réclame le plus souvent de G. Mach et lui emprunte les principes de sa critique.

Une première partie pose le problème de la connaissance ; une seconde en examine les bases psychologiques ; enfin on applique les résultats généraux aux différentes sciences ; on conclut par quelques pages sur la valeur et la portée de la science.

Le principe fondamental de la critique est la *relativité de tout savoir* (p. 6). Nous ne connaissons que des relations ; il n'y a pas

de vérités inconditionnées (p. 7). Il est impossible de justifier le concept d'une chose en soi. Quand une pareille notion pénètre en philosophie, elle se montre intenable (p. 7). L'homme est donc, comme a dit Protagoras, la mesure de toutes choses, πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, « un système de vérités « en soi », totalement indépendantes du sujet, est inconcevable » (p. 9). « La science d'un individu n'a de valeur pour un autre, que si cet autre admet les présuppositions (*Voraussetzungen*) du premier... Démontrer celles-ci de façon scientifique est chose impossible » (p. 9).

A quoi sert alors la science ? « Elle ne nous offre pas un magasin de vérités valables sans condition, car cela n'existe pas. Perd-elle dès lors toute signification ? Longtemps la philosophie a cru à la nécessité de ce dilemme... (Mach) n'a pas seulement montré que l'ancienne définition platonicienne de la science était sans portée : il a indiqué aussi la fonction qui convient à la science... C'est uniquement « de nous aider à acquérir le *savoir*, de nous épargner... des chemins pénibles » (Principe de l'*Economie de la Pensée*, p. 10). « Un travail scientifique n'est pas un magasin de savoir accumulé, mais un moyen de nous procurer une connaissance — à peu près comme un livre de cuisine ne contient pas les aliments eux-mêmes mais nous apprend à les préparer » (p. 13).

Quels faits primordiaux sont à la base d'une théorie de la connaissance ? D'abord la *nature psychique de tout événement* (p. 18). « Voici le fait ; tout ce que je sens, tout ce que je fais... m'est donne comme une partie de ma conscience. Ce qui ne fait pas partie de ma conscience ne m'est pas donné, ne peut nullement m'être donné, et se trouve, du coup, hors des limites de ma connaissance ».

« Ce ne sont pas les choses (corps) mais les couleurs, les tons, les poids, les espaces, les temps (ce que nous nommons ordinairement *perceptions*) qui sont les vrais éléments du monde » (p. 92, d'après Mach, *Principes de mécanique*, 5e éd., p. 523). Cependant « nous ne pouvons penser le monde selon le caprice de notre imagination, et il nous est également impossible de le construire *a priori* » (p. 23).

« La donnée primordiale est l'ensemble de notre conscience ; ensuite seulement nous pouvons parler de parties qui s'y distinguent plus ou moins... A la fixation de contenus partiels est nécessairement reliée celle d'un ordre entre ces contenus » (p. 24) et ceci est l'origine de l'espace et du temps (p. 25).

« Il faut distinguer trois types d'éléments de conscience : les perceptions, les souvenirs (*Gedächtnisbilder der Empfindungen*), enfin les résultats de l'imagination. Il est par exemple possible, en

se basant sur deux perceptions de couleur, de former soi-même une couleur » (p. 27). « A tout cela s'opposent les sentiments qui forment une unité, base du moi » (p. 28).

Le moi est considéré comme un fait d'expérience immédiate. « Chacun est capable de s'opposer à ses contenus de conscience, de les manipuler, d'y faire plus finement attention, ou de les laisser à l'arrière-plan, de les analyser, d'en comparer les parties. Tout cela est un fait d'expérience immédiate. Notre moi est donc réellement distinct de la somme de nos contenus de conscience et ne peut leur être pour ainsi dire égalé » (pp. 29-30). Mais qu'est-ce que le moi ? « Il n'y a pas d'autre réponse que celle-ci : *moi* est un petit mot qui nous sert à construire des propositions comme : *Je* distingue le jour et la nuit... *Je* perçois... Si l'on essaie de donner une autre réponse qui nous révélerait son être, on se heurte à des difficultés, non parce qu'on a devant soi un problème insoluble, mais parce que la question est mal tournée et qu'une question mal tournée ne comporte pas de réponse raisonnable » (p. 31). « Un terme employé comme synonyme de *moi* est *volonté* ou *ma volonté* » (p. 32). « Un jugement peut être envisagé comme un acte de volonté » (p. 32). « C'est le mérite de Brentano d'avoir insisté sur cet aspect du jugement... Le jugement serait à considérer comme un acte de volonté, dont le fondement *(Ergebnis)* consisterait à affirmer ou à nier l'existence d'une relation entre deux éléments de pensée » (p. 147, note 19).

« A mon activité est lié un autre élément conscient, qui me fait aussitôt percevoir cette activité » (p. 34). C'est le « sentiment de l'activité ». « De là deux espèces de contenus de conscience : ceux que nous trouvons simplement en nous, et ceux que nous édifions nous-mêmes... Je distingue les phénomènes de la première espèce comme *faits*, ceux de la seconde espèce comme constructions de mon esprit » (pp. 34-35).

Tout cela conduit à cette thèse essentielle : « Seule l'expérience immédiate peut vraiment nous instruire ; qui ne constate pas cela, est un homme avec qui on ne saurait plus raisonner ». (p. 37).

Sur cette psychologie l'auteur base toute sa théorie de la connaissance. Elle constitue à coup sûr une généralisation excessive de considérations qui peuvent avoir dans certains domaines une part de vérité. Elle accorde trop de force plastique à l'imagination. Il semble assez difficile d'admettre par exemple « qu'avec deux couleurs on puisse en former, par imagination, une troisième » (p. 27).

Que dire du *moi* et de la théorie volontariste qu'en donne le

Dr Kleinpeter et qui lui semble si évidente ? La théorie du jugement (p. 32) ne manque pas d'intérêt. Mais le rôle des associations, de la « mécanique » est si peu signalé qu'on le croirait accessoire. La psychologie empirique examine les actes en pleine clarté, souvent à un point de vue logique, et y découvre alors plusieurs aspects, des motifs, des oppositions bien nettes, mais dans la conscience obscure les associations complexes, avec les tendances déterminantes telles que Watt, Ach les ont révélées, peuvent expliquer des processus très compliqués. L'introspection montre clairement que l'imagination mécanique sert de base à toute relation logique, et la contient, la dirige presque entièrement. L'inventeur n'invente guère à sa guise : il lui vient une idée, un plan qui se forme et s'impose indépendamment de la volonté.

Même dans une conception volontariste c'est forcer l'expression que de dire : « Je puis m'opposer à mes contenus de conscience, les manipuler » (p. 29). Le moi ne peut proprement « s'opposer » ; certaines portions de conscience lui sont « plus étrangères » (p. 28). Le sentiment est plus à *moi* que les représentations, mais il subsiste malgré cela une telle unité que la pure expérience, sans logique, ne peut la dissocier. Si le moi n'est pas tout moi, il n'est plus moi. Les termes du Dr Kleinpeter peuvent s'interpréter de façon modérée, mais ils conduisent à un « antimécanicisme » par trop radical, si on ne les ramène à leur portée exacte.

Sa psychologie établie, l'auteur reprend sa *Critique*. Il reprend et développe le thème de la *nature psychique de toute science*. « Parler de quelque chose, qui ne peut *jamais* devenir objet de ma conscience, est simplement et totalement vide de sens... Le « monde intelligible » des philosophes, depuis les merveilleux phantasmes de Platon jusqu'au noumène, avec le rôle de réserve que Kant lui fait jouer, appartient aux aventures de la raison » (p. 40). « Kant a constaté que la chose en soi ne peut avoir de propriétés ; mais il n'a pas vu qu'une chose sans propriétés n'existe plus, c'est-à-dire que ce concept est caduc (*hinfällig*), faux, à rejeter » (p. 41). Toute connaissance est d'origine individuelle. Il est pour ainsi dire accidentel que le travail d'un individu puisse avoir une signification pour un autre : Mach appelle le langage « une véritable merveille, devant laquelle le merveilleux des spirites ne compte pas » (p. 43). L'acte scientifique est un acte de volonté (*Willenshandlung*). « C'est par l'intervention d'une volonté librement combinatrice que la Pensée se distingue du Rêve » (p. 45).

Cette volonté, dirigée par le principe d'économie de la pensée, crée la science par *comparaison*, *isolation* et *superposition* (p. 51).

A la comparaison se ramène l'*analogie*, base des théories physiques. « La proposition : « La lumière *est* un mouvement ondulatoire » ne signifie rien de plus qu'une analogie entre la propagation de la lumière... et celle d'ondes visibles p. ex. le long d'un fil. »

La comparaison fait constater une *différence ;* sans cela il n'y aurait même pas de pensée. Comme dit Hobbes : « Sentire semper idem et non sentire ad idem recidunt ». Elle perçoit aussi des *ressemblances*, dont on peut *isoler* les identités (p. 56). Enfin ce travail d'analyse achevé, on peut refaire la synthèse par une véritable *superposition* (principe de Volkmann, p. 56).

Passons à l'examen des différentes sciences. Il faut distinguer des sciences *formelles*, œuvre de mon esprit, *posées* par lui, où la vérité consiste dans la cohérence et la normalité des actes de pensée (p. 60). A côté d'elles les sciences *réelles*, qui constatent les faits *in concreto* (sciences *historiques) ;* ou encore qui généralisent ces faits (sciences *naturelles).*

Les sciences formelles sont (p. 85) la *combinatoire*, l'*arithmétique*, la *logique* (sciences formelles pures) mais aussi la *géométrie pure*, la *cinématique*, la *dynamique*.

Je puis (p. 81) me figurer un espace autre que l'espace perçu (Riemann, Lobatchewski), je puis me figurer un temps convergent : je puis me figurer un espace de forces auquel répondent les belles théories de Maxwell sur les lignes de force. Et ces conceptions sont parfaitement utiles, parfaitement valables. « L'objet de ces sciences semble à première vue recouvrir celui des sciences réelles ; un examen plus précis nous fait voir la distinction » (p. 85). « Les sciences formelles ont pour objet nos propres créations imaginatives » (p. 98).

Les sciences réelles se divisent en sciences *historiques* et sciences *naturelles*.

Les sciences historiques sont l'*Histoire humaine*, la *Préhistoire*, l'*Histoire de la terre*, l'*Histoire du monde*, et certaines sciences descriptives. A côté d'elles, les sciences naturelles, « qui traitent les faits non pour eux-mêmes, mais où le fait isolé n'a de valeur que comme cas particulier d'une classe générale... Dans ce but, les sciences réelles se servent de l'aide des sciences formelles ; elles forment une liaison des sciences formelles et des sciences historiques » (p. 98). Elles se divisent en *Physique*, *Chimie*, *Biologie*, *Psychologie*.

En une quarantaine de pages le Dr Kleinpeter détaille alors les principes des sciences *formelles* et *naturelles*. Il établit la logique sur le postulat d'identité. Celui-ci n'énonce pas « A est A » : « sujet

et prédicat semblent identiques dans cette formule ; s'ils l'étaient, quel sens aurait un pareil jugement ? » Non, il faut énoncer « A reste A ». « Un terme garde le sens qu'on lui a attaché » (p. 102). « Cette proposition a le sens d'une définition de la pensée régulière » (p. 104). Le principe de contradiction n'est pas un principe mais une *définition,* la définition de la négation. « ... Si on considère la négation comme prédicat et si l'on dit : les deux jugements « A est B » et « A est non B » ne peuvent exister simultanément, alors la proposition définit le concept *non B* » (p. 103). Pour nous, nous ne pouvons appeler ce principe une définition, car il énonce « ces deux jugements *ne peuvent pas* coexister » et renferme précisément la négation à définir.

Il montre (p. 104) l'avantage qu'il y a à considérer les quantités algébriques non comme des *choses*, mais comme des *opérations*. Par exemple, le concept de — 5 n'a pas de sens, si on veut le considérer comme une sorte de *réalité ;* il devient très clair si on le considère comme défini par 3 — 8 = — 5. « L'opération d'additionner 3 et de retrancher 8 équivaut à l'opération de retrancher 5 ».

Le Dr Kleinpeter s'attache particulièrement à la physique, à la physique mathématique dont il fait ressortir le caractère « formel-opératif ». Il signale en passant la notion courante « La nature est simple » et remarque finement (p. 113) : « Cette expression s'applique à nos moyens de nous la représenter et de la reproduire. Ce n'est pas la nature qui est simple, mais nos moyens qui ont à l'être ». Il critique les postulats de la physique (p. 119) et examine le but qu'elle poursuit. D'abord le « postulat de l'explication ». Le fait est qu'en ramenant les phénomènes à des processus mécaniques, on voit plus clair. La science ne consiste qu'à ramener l'inconnu au connu. Si on y réussit, l'inconnu paraît expliqué (p. 124). La science a donc comme but d'unifier, de simplifier ; comme dit Jevons : « Science arises from the discovery of identity amidst diversity ».

Que dire de l'ouvrage du Dr Kleinpeter ? Il est clair, net, tranché, d'une forte logique. Ces idées ne sont déjà plus neuves, le livre de M. Kleinpeter est une réplique allemande d'ouvrages français et anglais bien connus. Il est très audacieux, idéaliste à outrance, mais il sera très utile pour détruire chez ceux qui y croient encore le rêve d'une « science positive » supplantant la philosophie. Ou la métaphysique, ou rien : des procédés de travail commode, de quoi édifier un pont, transmettre un télégramme, mais rien de plus.

La science positive, utilitaire, à but « économique » ne supplée

pas la vieille métaphysique ; elle n'en a pas transformé les bases ; la cosmologie n'a pas pour devoir de s'accorder avec telle ou telle théorie mécaniciste. L'expérience simple, aiguisée il est vrai par les procédés scientifiques, mais avec toute sa richesse, reste toujours la base de la philosophie, à peu près comme chez Aristote et les scolastiques.

Il nous est agréable de voir critiquer la « Téléophobie », ce « dogme » que « l'explication se confond avec la pensée causale » (p. 48) et revenir à un certain finalisme, en psychologie et peut-être ailleurs.

Le D[r] Kleinpeter a fortement analysé tout le côté pratique, finaliste, de la science. Il fait très peu ressortir au contraire ce qui est régulier, déterminé ; il parle souvent de l'imagination comme d'une activité presque libre, il fait ressortir partout l'intervention de la volonté *libre*, sans qu'à ce concept corresponde toujours, semble-t-il, une notion bien nette. Il y a dans cette critique des sciences des exagérations manifestes. Elles ont leur heure de vogue aujourd'hui, elles passeront. Il en restera certaines vérités qui pourraient heureusement s'harmoniser avec les idées scolastiques.

R. Feys.

D[r] Surbled, *Le sous-moi.* — Paris, Maloine, 1908.

Le docteur Surbled part de ce principe que la personnalité n'est pas identique à la conscience parce que les actes de la personne ne sont pas cette personne même ; en dessous du moi conscient et libre il y a un sous-moi inconscient et automatique qui constitue aussi partiellement la personnalité. Le conscient et l'inconscient ne sont pas en nous deux éléments distincts et irréductiblement opposés ; ce sont deux états reliés par de multiples gradations : le moi et le sous-moi.

Le moi et le sous-moi sont généralement unis dans une intime collaboration d'activité ; c'est ce que les faits de la vie courante révèlent partout à des degrés divers ; il faut une rupture pour que se manifeste la véritable inconscience, cette scission est exceptionnelle et constitue le cas d'hypnose, d'hystérie, de folie, etc.

Toute sensation nouvelle qui n'attire pas immédiatement l'attention est emmagasinée dans le sous-moi jusqu'au moment où l'appel de l'attention la fera remonter dans la conscience ; tous les processus automatiques, habitudes, mémoire, etc., sont des activités propres du sous-moi. C'est l'attention qui, à l'état normal, réalise constamment l'accord du moi volontaire et du sous-moi inconscient.

En manière de conclusion, le docteur Surbled place dans le cervelet le centre de cette activité volontaire qui caractérise le moi, et la dissociation du moi et du sous-moi qui laisse toute liberté au mécanisme cérébral proviendrait de la rupture fonctionnelle survenue entre le cervelet et le cerveau.

En somme, l'auteur a montré par des exemples courants qu'il se passe un cours de phénomènes involontaires et dont nous ne sommes pas responsables : c'est le sous-moi. Le moi est représenté comme l'activité consciente et volontaire, le sous-moi comme l'activité inconsciente et par là automatique. Il semblerait que l'activité volontaire seule est véritablement consciente et que le reste n'est qu'inconscience ou subconscience ; mais tout le cours associatif est par lui-même involontaire sans cesser d'être conscient et bien conscient. De fait, il y a une activité volontaire qui préside à l'enchaînement mécanique des représentations et des mouvements, mais si cet élément en raison de son caractère plus subjectif constitue à proprement parler le moi, on ne peut appliquer le titre de sous-moi à d'autres activités, involontaires sans doute, mais parfaitement conscientes.

Clément Ranst.

R. P. Gillet, Dominicain, *L'éducation du caractère*. Un vol. de xii-302 pp. Prix : 3 fr. — Desclée-De Brouwer, 1908.

Rarement, croyons-nous, on a parlé à la jeunesse un langage à la fois aussi élevé, aussi littéraire, aussi pratique et aussi moderne que dans ces conférences faites aux étudiants de Louvain, à la messe universitaire de chaque dimanche, durant l'année 1906-1907. Mgr Hebbelynck, dans une préface dont il a voulu honorer l'ouvrage, félicite l'auteur d'avoir ainsi rendu durable l'effet de sa prédication. Nous ne saurions que nous joindre à ces éloges. Nous avons peut-être dans cette Revue un titre spécial pour le faire. Il est sans doute des esprits qui s'étonneront d'une prédication où l'on cite Kant et M. Payot. Nous croyons, au contraire, que ce n'est pas un des moindres mérites du P. Gillet d'avoir associé aux traditions de l'expérience chrétienne les conclusions de la morale et de la psychologie contemporaines. Ce sont là aussi des éléments que l'on peut, et que donc l'on doit « utiliser » : *Congregate in horreum meum*. Il est bon que la parole chrétienne s'entoure d'une information scientifique et philosophique qui impose le respect à tous. Il se fait d'ailleurs que cette information attire l'atten-

tion sur des éléments de la tradition chrétienne dont on verrait moins sans cela toute l'importance. Il se fait qu'elle les appuye de raisons nouvelles et qu'elle en éclaire l'application pratique. De là l'intérêt de ces conférences pour la psychologie néo-scolastique. Le P. Gillet insiste beaucoup, et il a raison, sur l'insuffisance de l'idéal théorique pour la moralisation de notre vie. Il faut assurer sa royauté pratique et cela est d'une terrible difficulté. Comment y parvenir ? C'est tout un art dont le P. Gillet nous dévoile les secrets avec beaucoup de fine psychologie. Aristote indiquait déjà la formule générale de la tactique à employer, lorsqu'il parlait de « philosopher avec les passions ». C'est là tout le fond de la formation morale. Le ressort de notre vie est dans les passions de la sensibilité ; de ce ressort il s'agit de diriger l'expansion et de la faire tourner au service de l'idéal entrevu. Mais comment ? Par la direction qu'elle impose à nos idées, notre volonté a sur nos passions un pouvoir réel bien qu'indirect. Créer par la réflexion, par la surveillance, l'atmosphère morale que nous respirerons. Puis aussi se faire des habitudes saines par l'effort gradué et constant. Observer non seulement l'hygiène de l'âme, mais aussi celle du corps dont on oublie beaucoup trop la très haute importance morale, car elle est d'une part le fruit d'efforts et de sacrifices qui par eux-mêmes sont déjà moralisateurs, et d'autre part elle met à la disposition de la volonté une physiologie normale dont elle n'a pas à craindre les révoltes. Par cette voie on aboutira à la formation de ce caractère idéal, dont le P. Gillet donne une belle définition : « un ensemble d'habitudes morales, intelligemment groupées autour de l'axe volontaire » (p. 265).

Ce beau livre est déjà l'ami des étudiants de Louvain. Nous avons pu nous en convaincre à voir combien fatigués déjà étaient les exemplaires de la Bibliothèque de prêt qu'ils utilisent. Nous voudrions le voir dans la chambrette de chacun.

L. Noël.

A. I. Shearman, *The Development of symbolic Logic.* A critical-historical study of the logical calculus. — London, Williams and Norgate, 1906.

L'ouvrage de M. Shearman n'est pas une histoire de la logique symbolique ; c'est une étude « historico-critique », recherchant au milieu des divergences partielles, des divergences fondamentales,

le calcul logique, la science nouvelle qui s'est développée de Boole à Peano et Russell, jusqu'à nos jours [1]).

M. Shearman examine très clairement, une à une, chaque divergence et chaque idée nouvelle ; nous ne pouvons entrer dans ce fouillis de petites questions qu'agitent le Mind ou les Proceedings of the Aristotelian Society. Nous nous bornerons à relever les points essentiels.

Premièrement, faut-il des symboles ? Oui. Faut-il des symboles mathématiques ? Oui, mais ils ne peuvent garder le sens qu'ils ont en mathématiques. On a en calcul logique des formules comme $aa = a$, $a + ab = a$, $a = a + a$; la *multiplication* ou l'*addition* logiques ne cadrent pas avec la multiplication ou l'addition algébriques.

Que signifier par ces symboles ? D'ordinaire, ils représentent des concepts : c'est le cas chez Boole, Schröder et la plupart des logiciens récents. Certains autres (p. 92) comme Johnson, Mac Coll emploient primordialement les symboles pour désigner les propositions. Dans l'interprétation conceptuelle, par exemple, $a < b$ signifiera que a est inclus dans l'extension de b, que « tout b est a » ; dans l'interprétation propositionnelle, cela signifiera : « la proposition a est impliquée dans la proposition b ». D'accord en cela avec M. Couturat, M. Shearman croit les deux interprétations admissibles, mais il emploie d'abord l'interprétation conceptuelle.

Tous les logiciens précédents sont d'accord sur un point : « la logique symbolique doit interpréter la proposition au point de vue *extensif* ». M. Shearman dans son chapitre IV examine le système de Castillon, qui base au contraire ses notations sur l' « intension » c'est-à-dire, dans la terminologie courante, la *compréhension*. En logique extensive, $A = B + C$ peut se traduire : « L'extension de la classe A équivaut à l'extension de la classe B, plus l'extension de la classe C ». Dans le système de Castillon (p. 99), on interprétera : « Le concept A est composé de la note B + la note C ».

Certains auteurs, dont Couturat, croient devoir rejeter entièrement une telle logique. M. Shearman critique fortement la logique de Castillon : on ne peut, démontre-t-il (p. 128), y atteindre la notion d'universel et de particulier que par une pétition de principe ; il ne

1) A qui désirerait se donner une idée du calcul logique, on peut signaler : J. Homans, *La logique algorithmique*. Revue Néo-Scolastique, XII, pp. 344-364. — L. Couturat, *L'algèbre de la logique*. Collection « Scientia » (Série physico-mathématique), nº 24. — J. Venn, *Symbolic Logic*, 2e éd. (Macmillan). — Hontheim, S. J., *Der logische Algorithmus in seinem Wesen, in seiner Anwendung und seiner philosophischen Bedeutung*. Berlin, Dames, 1895.

peut exprimer les jugements hypothétiques (p. 124). Il ne rend pas compte de plusieurs conversions. Il a besoin de correctifs pour pouvoir parler de notes non-essentielles (p. 104). Si l'essence de O se compose de A + B, j'écrirai O = A + B. Mais comment signifier telle ou telle propriété, tel ou tel « accident » de A? Nous voyons assez mal comment on pourrait écrire O = A + B + *a* + *b* + *c*... et ajouter des termes « accidentels ». Que devient alors la forme rigoureuse d'*égalité*, d'*identité?* Si l' « essence » devient plus ou moins extensible, les égalités logiques perdent leur valeur et leur utilité.

M. Shearman examine soigneusement les différents procédés de solution (chap. III), certaines théories de Jevons, de Mac Coll, enfin la nouvelle logique, la logique des relations, développée par Frege, Peano et Russell, il la met en présence des théories sur la quantification multiple (p. 173), c'est-à-dire la synthèse de propositions de *quantité* différente en des propositions comme : « *x* aime quelque bienfaiteur de *y* » etc.

Il conclut par quelques idées sur l'utilité didactique, pratique, philosophique de la logique symbolique.

Ce livre fait voir tout le travail, tout l'effort qui se dépense actuellement à édifier la logique symbolique. De fait, cet effort ne semble pas perdu ; il reprend, analyse, complète la vieille logique formelle, l'étend aux sciences mathématiques, en fait un *calcul* comme le rêvait Leibniz. La science nouvelle a déjà reçu l'adhésion de savants comme Couturat, de philosophes comme Wundt ; elle peut espérer se propager, et rendre à la pensée moderne cette rigueur, cette rectitude que tous lui désirent.

R. Feys.

Albert Leclère, Docteur ès lettres, Professeur agrégé à la Faculté des Lettres de l'Université de Berne, *La morale rationnelle dans ses relations avec la Philosophie générale*. Un grand vol. in-8° de 543 pp., fr. 7,50. — Paris, Alcan ; Lausanne, Payot et Cie, 1908.

L'auteur nous avertit dans sa Préface que la morale est moins une science, qu'un faisceau de parties de sciences fort différentes. Pour la fonder à une époque surtout où l'on discute autant sur sa nature et ses rapports avec les autres savoirs, il est indispensable d'aborder beaucoup de questions assez éloignées en apparence de la question morale. Celle-ci, d'ailleurs, « est à tort ou à raison très incertaine encore sur de nombreux points ».

M. Leclère voudrait, en esquissant « *la Morale rationnelle dans ses*

de vérités inconditionnées (p. 7). Il est impossible de justifier le concept d'une chose en soi. Quand une pareille notion pénètre en philosophie, elle se montre intenable (p. 7). L'homme est donc, comme a dit Protagoras, la mesure de toutes choses, πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, « un système de vérités « en soi », totalement indépendantes du sujet, est inconcevable » (p. 9). « La science d'un individu n'a de valeur pour un autre, que si cet autre admet les présuppositions *(Voraussetzungen)* du premier... Démontrer celles-ci de façon scientifique est chose impossible » (p. 9).

A quoi sert alors la science ? « Elle ne nous offre pas un magasin de vérités valables sans condition, car cela n'existe pas. Perd-elle dès lors toute signification ? Longtemps la philosophie a cru à la nécessité de ce dilemme... (Mach) n'a pas seulement montré que l'ancienne définition platonicienne de la science était sans portée ; il a indiqué aussi la fonction qui convient à la science... C'est uniquement « de nous aider à acquérir le *savoir*, de nous épargner... des chemins pénibles » (Principe de l'*Economie de la Pensée*, p. 10). « Un travail scientifique n'est pas un magasin de savoir accumulé, mais un moyen de nous procurer une connaissance — à peu près comme un livre de cuisine ne contient pas les aliments eux-mêmes mais nous apprend à les préparer » (p. 13).

Quels faits primordiaux sont à la base d'une théorie de la connaissance ? D'abord la *nature psychique de tout événement* (p. 18). « Voici le fait ; tout ce que je sens, tout ce que je fais... m'est donné comme une partie de ma conscience. Ce qui ne fait pas partie de ma conscience ne m'est pas donné, ne peut nullement m'être donné, et se trouve, du coup, hors des limites de ma connaissance ».

« Ce ne sont pas les choses (corps) mais les couleurs, les tons, les poids, les espaces, les temps (ce que nous nommons ordinairement *perceptions)* qui sont les vrais éléments du monde » (p. 92, d'après Mach, *Principes de mécanique*, 5e éd., p. 523). Cependant « nous ne pouvons penser le monde selon le caprice de notre imagination, et il nous est également impossible de le construire *a priori* » (p. 23).

« La donnée primordiale est l'ensemble de notre conscience ; ensuite seulement nous pouvons parler de parties qui s'y distinguent plus ou moins... A la fixation de contenus partiels est nécessairement reliée celle d'un ordre entre ces contenus » (p. 24) et ceci est l'origine de l'espace et du temps (p. 25).

« Il faut distinguer trois types d'éléments de conscience : les perceptions; les souvenirs *(Gedächtnisbilder der Empfindungen)*, enfin les résultats de l'imagination. Il est par exemple possible, en

se basant sur deux perceptions de couleur, de former soi-même une couleur » (p. 27). « A tout cela s'opposent les sentiments qui forment une unité, base du moi » (p. 28).

Le moi est considéré comme un fait d'expérience immédiate. « Chacun est capable de s'opposer à ses contenus de conscience, de les manipuler, d'y faire plus finement attention, ou de les laisser à l'arrière-plan, de les analyser, d'en comparer les parties. Tout cela est un fait d'expérience immédiate. Notre moi est donc réellement distinct de la somme de nos contenus de conscience et ne peut leur être pour ainsi dire égalé » (pp. 29-30). Mais qu'est-ce que le moi ? « Il n'y a pas d'autre réponse que celle-ci : *moi* est un petit mot qui nous sert à construire des propositions comme : *Je* distingue le jour et la nuit... *Je* perçois... Si l'on essaie de donner une autre réponse qui nous révélerait son être, on se heurte à des difficultés, non parce qu'on a devant soi un problème insoluble, mais parce que la question est mal tournée et qu'une question mal tournée ne comporte pas de réponse raisonnable » (p. 31). « Un terme employé comme synonyme de *moi* est *volonté* ou *ma volonté* » (p. 32). « Un jugement peut être envisagé comme un acte de volonté » (p. 32). « C'est le mérite de Brentano d'avoir insisté sur cet aspect du jugement... Le jugement serait à considérer comme un acte de volonté, dont le fondement (*Eryebnis*) consisterait à affirmer ou à nier l'existence d'une relation entre deux éléments de pensée » (p. 147, note 19).

« A mon activité est lié un autre élément conscient, qui me fait aussitôt percevoir cette activité » (p. 34). C'est le « sentiment de l'activité ». « De là deux espèces de contenus de conscience : ceux que nous trouvons simplement en nous, et ceux que nous éditions nous-mêmes... Je distingue les phénomènes de la première espèce comme *faits*, ceux de la seconde espèce comme constructions de mon esprit » (pp. 34-35).

Tout cela conduit à cette thèse essentielle : « Seule l'expérience immédiate peut vraiment nous instruire ; qui ne constate pas cela, est un homme avec qui on ne saurait plus raisonner ». (p. 37).

Sur cette psychologie l'auteur base toute sa théorie de la connaissance. Elle constitue à coup sûr une généralisation excessive de considérations qui peuvent avoir dans certains domaines une part de vérité. Elle accorde trop de force plastique à l'imagination. Il semble assez difficile d'admettre par exemple « qu'avec deux couleurs on puisse en former, par imagination, une troisième » (p. 27).

Que dire du *moi* et de la théorie volontariste qu'en donne le

le calcul logique, la science nouvelle qui s'est développée de Boole à Peano et Russell, jusqu'à nos jours [1]).

M. Shearman examine très clairement, une à une, chaque divergence et chaque idée nouvelle ; nous ne pouvons entrer dans ce fouillis de petites questions qu'agitent le Mind ou les Proceedings of the Aristotelian Society. Nous nous bornerons à relever les points essentiels.

Premièrement, faut-il des symboles? Oui. Faut-il des symboles mathématiques? Oui, mais ils ne peuvent garder le sens qu'ils ont en mathématiques. On a en calcul logique des formules comme $aa = a$, $a + ab = a$, $a = a + a$; la *multiplication* ou l'*addition* logiques ne cadrent pas avec la multiplication ou l'addition algébriques.

Que signifier par ces symboles? D'ordinaire, ils représentent des concepts : c'est le cas chez Boole, Schröder et la plupart des logiciens récents. Certains autres (p. 92) comme Johnson, Mac Coll emploient primordialement les symboles pour désigner les propositions. Dans l'interprétation conceptuelle, par exemple, $a < b$ signifiera que a est inclus dans l'extension de b, que « tout b est a » ; dans l'interprétation propositionnelle, cela signifiera : « la proposition a est impliquée dans la proposition b ». D'accord en cela avec M. Couturat, M. Shearman croit les deux interprétations admissibles, mais il emploie d'abord l'interprétation conceptuelle.

Tous les logiciens précédents sont d'accord sur un point : « la logique symbolique doit interpréter la proposition au point de vue *extensif* ». M. Shearman dans son chapitre IV examine le système de Castillon, qui base au contraire ses notations sur l' « intension » c'est-à-dire, dans la terminologie courante, la *compréhension*. En logique extensive, $A = B + C$ peut se traduire : « L'extension de la classe A équivaut à l'extension de la classe B, plus l'extension de la classe C ». Dans le système de Castillon (p. 99), on interprétera : « Le concept A est composé de la note B + la note C ».

Certains auteurs, dont Couturat, croient devoir rejeter entièrement une telle logique. M. Shearman critique fortement la logique de Castillon : on ne peut, démontre-t-il (p. 128), y atteindre la notion d'universel et de particulier que par une pétition de principe ; il ne

1) A qui désirerait se donner une idée du calcul logique, on peut signaler : J. Homans, *La logique algorithmique*. Revue Néo-Scolastique, XII, pp. 344-364. — L. Couturat, *L'algèbre de la logique*. Collection « Scientia » (Série physico-mathématique), n° 24. — J. Venn, *Symbolic Logic*, 2e éd. (Macmillan). — Hontheim, S. J., *Der logische Algorithmus in seinem Wesen, in seiner Anwendung und seiner philosophischen Bedeutung*. Berlin, Dames, 1895.

réputation brillante. Mais sa science ne se limite pas aux choses de l'enseignement. Il possède une vaste érudition philosophique, qu'il a condensée dans sa grande *Histoire de l'Idéalisme*.

Cette *Histoire de l'Idéalisme* n'est que la base scientifique de son programme d'action. Nous connaissons les admirables efforts que M. Willmann fait depuis des années pour la création d'une Université catholique à Salzbourg ; en même temps il se dépense généreusement dans les *Katechetenkursen* ; et toujours il est sur la brèche pour défendre les intérêts de l'Eglise et les droits de la famille, dans l'école, contre les excès, apparemment contraires, mais connexes en réalité, de l'individualisme et de l'étatisme. L'éducation, d'après lui, est une fonction sociale. Elle poursuit à la fois la perfection de l'individu et le bien-être de la société pour laquelle il est destiné. L'individualisme de Locke et de Rousseau soustrait l'individu à l'influence de la société ; l'étatisme au contraire, quoiqu'il prenne le nom de pédagogie sociale, n'est pas moins étroit, car l'Etat n'est qu'une des formes de la société, et, à raison du particularisme de ses intérêts, l'enseignement s'uniformise et perd sa souplesse. Une société est une multitude d'hommes unis par la recherche commune des mêmes biens. La famille, les rangs sociaux, les professions, la nation, l'Eglise sont des sociétés particulières et ont leurs droits sur la génération future. « C'est pourquoi une pédagogie sociale, digne de ce nom, doit opposer aux tendances uniformistes la liberté de l'enseignement, qui seule permet à la société et à l'Eglise de collaborer de plein droit hors de toute tutelle de l'Etat à créer des modes appropriés d'enseignement et à élever le niveau de l'éducation de la jeunesse » (p. 252).

Un autre ennemi, allié des deux précédents, est le *relativisme*. Par l'organe de l'enseignement, les sociétés du passé et du présent transmettent à l'avenir les biens idéaux *(ideale Güter)* dont elles sont ou furent les dépositaires. D'après le relativisme, il n'y a point d'idéal stable, l'enseignement ne doit servir que les besoins variables de l'époque présente. Seules la pédagogie historique et la pédagogie pratique méritent d'après lui notre attention, la pédagogie générale et philosophique appartient au passé. Telle est l'opinion, par exemple, de M. W. Dilthey. « La conception catholique au contraire est préservée contre toutes ces étroitesses ; elle ne détache l'individu ni de la société ni de la tradition, mais dans son œuvre d'éducatrice elle a les yeux invariablement fixés sur les convenances de la communauté religieuse et sur sa continuité vitale ; elle reste étrangère à ce culte de l'Etat, qui engloutit tous les autres

le calcul logique, la science nouvelle qui s'est développée de Boole à Peano et Russell, jusqu'à nos jours [1]).

M. Shearman examine très clairement, une à une, chaque divergence et chaque idée nouvelle ; nous ne pouvons entrer dans ce fouillis de petites questions qu'agitent le Mind ou les Proceedings of the Aristotelian Society. Nous nous bornerons à relever les points essentiels.

Premièrement, faut-il des symboles ? Oui. Faut-il des symboles mathématiques ? Oui, mais ils ne peuvent garder le sens qu'ils ont en mathématiques. On a en calcul logique des formules comme $aa = a$, $a + ab = a$, $a = a + a$; la *multiplication* ou l'*addition* logiques ne cadrent pas avec la multiplication ou l'addition algébriques.

Que signifier par ces symboles ? D'ordinaire, ils représentent des concepts : c'est le cas chez Boole, Schröder et la plupart des logiciens récents. Certains autres (p. 92) comme Johnson, Mac Coll emploient primordialement les symboles pour désigner les propositions. Dans l'interprétation conceptuelle, par exemple, $a < b$ signifiera que a est inclus dans l'extension de b, que « tout b est a » ; dans l'interprétation propositionnelle, cela signifiera : « la proposition a est impliquée dans la proposition b ». D'accord en cela avec M. Couturat, M. Shearman croit les deux interprétations admissibles, mais il emploie d'abord l'interprétation conceptuelle.

Tous les logiciens précédents sont d'accord sur un point : « la logique symbolique doit interpréter la proposition au point de vue *extensif* ». M. Shearman dans son chapitre IV examine le système de Castillon, qui base au contraire ses notations sur l' « intension » c'est-à-dire, dans la terminologie courante, la *compréhension*. En logique extensive, $A = B + C$ peut se traduire : « L'extension de la classe A équivaut à l'extension de la classe B, plus l'extension de la classe C ». Dans le système de Castillon (p. 99), on interprétera : « Le concept A est composé de la note B + la note C ».

Certains auteurs, dont Couturat, croient devoir rejeter entièrement une telle logique. M. Shearman critique fortement la logique de Castillon : on ne peut, démontre-t-il (p. 128), y atteindre la notion d'universel et de particulier que par une pétition de principe ; il ne

1) A qui désirerait se donner une idée du calcul logique, on peut signaler : J. Homans, *La logique algorithmique*, Revue Néo-Scolastique, XII, pp. 344-354. — L. Couturat, *L'algèbre de la logique*. Collection « Scientia » (Série physico-mathématique), n° 24. — J. Venn, *Symbolic Logic*, 2e éd. (Macmillan). — Hontheim, S. J., *Der logische Algorithmus in seinem Wesen, in seiner Anwendung und seiner philosophischen Bedeutung*. Berlin, Dames, 1895.

peut exprimer les jugements hypothétiques (p. 124). Il ne rend pas compte de plusieurs conversions. Il a besoin de correctifs pour pouvoir parler de notes non-essentielles (p. 104). Si l'essence de O se compose de A + B, j'écrirai O = A + B. Mais comment signifier telle ou telle propriété, tel ou tel « accident » de A ? Nous voyons assez mal comment on pourrait écrire $O = A + B + a + b + c$... et ajouter des termes « accidentels ». Que devient alors la forme rigoureuse d'*égalité*, d'*identité* ? Si l' « essence » devient plus ou moins extensible, les égalités logiques perdent leur valeur et leur utilité.

M. Shearman examine soigneusement les différents procédés de solution (chap. III), certaines théories de Jevons, de Mac Coll, enfin la nouvelle logique, la logique des relations, développée par Frege, Peano et Russell, il la met en présence des théories sur la quantification multiple (p. 173), c'est-à-dire la synthèse de propositions de *quantité* différente en des propositions comme : « x aime quelque bienfaiteur de y » etc.

Il conclut par quelques idées sur l'utilité didactique, pratique, philosophique de la logique symbolique.

Ce livre fait voir tout le travail, tout l'effort qui se dépense actuellement à édifier la logique symbolique. De fait, cet effort ne semble pas perdu ; il reprend, analyse, complète la vieille logique formelle, l'étend aux sciences mathématiques, en fait un *calcul* comme le rêvait Leibniz. La science nouvelle a déjà reçu l'adhésion de savants comme Couturat, de philosophes comme Wundt ; elle peut espérer se propager, et rendre à la pensée moderne cette rigueur, cette rectitude que tous lui désirent.

R. Feys.

Albert Leclère, Docteur ès lettres, Professeur agrégé à la Faculté des Lettres de l'Université de Berne, *La morale rationnelle dans ses relations avec la Philosophie générale*. Un grand vol. in-8° de 543 pp., fr. 7,50. — Paris, Alcan ; Lausanne, Payot et Cie, 1908.

L'auteur nous avertit dans sa Préface que la morale est moins une science, qu'un faisceau de parties de sciences fort différentes. Pour la fonder à une époque surtout où l'on discute autant sur sa nature et ses rapports avec les autres savoirs, il est indispensable d'aborder beaucoup de questions assez éloignées en apparence de la question morale. Celle-ci, d'ailleurs, « est à tort ou à raison très incertaine encore sur de nombreux points ».

M. Leclère voudrait, en esquissant « *la Morale rationnelle dans ses*

relations avec une Philosophie générale dont elle est inséparable, établir une doctrine qui pût rallier les esprits les plus divers, et recevoir un développement aussi cohérent que son principe est un. Ce principe est et doit être la raison elle-même, une dans son essence et identique en tous. S'y référer, c'est se mettre en mesure de s'accorder avec soi-même, avec ses semblables et avec l'univers. ... Pourquoi l'homme s'ingénie-t-il à se servir de la raison pour se passer de la raison ? Pourquoi faut-il aussi qu'il s'obstine indéfiniment à innover en morale théorique » alors que c'est dans le détail du code moral seulement qu'il reste à inventer ?

L'auteur divise son traité en deux parties. Dans la première il parle *des fondements* de la morale rationnelle. Il examine à ce propos la religion, la science et la philosophie. Dans cet ensemble la morale est « *la science des conditions de fait, individuelles et sociales, du jugement moral normal ; du rapport de ce jugement avec la Pensée en général et de son objet avec l'être en général ; des moyens enfin dont la connaissance peut servir à réaliser l'accord du jugement moral avec la nature de l'être qui le porte et de l'univers au sein duquel il est porté*... L'homme est un être pensant, il ne faut pas demander qu'il soit moral à la manière d'une brute sans penser sa morale. » La morale rationnelle doit relever la tête et « oser revendiquer de la Métaphysique l'appui théorique que la Science ne peut lui donner, elle qui par état se désintéresse de la Métaphysique — tout en reposant encore, ne l'oublions pas, sur une croyance métaphysique, celle de l'esprit à la valeur de la systématisation logique du phénoménal ».

L'auteur compare en outre, au point de vue de leur valeur, les morales hédonistes, sentimentalistes, métaphysiques et criticistes ; il termine sa première partie par l'histoire de la morale.

Dans la deuxième partie de son œuvre il examine *en elle-même* la morale rationnelle, théoriquement d'abord. Voici sa métamorale ou métaphysique (p. 455) : « La raison se passe de preuves ; elle est la source de toute vérité, de toute certitude au fond ; l'âme c'est la conscience, qui ne peut douter de sa solide réalité ; *le moi est tout esprit*, il est libre parce que rien ne saurait être absolument nécessaire et que, son être étant original, son action doit être vraiment spontanée ; il n'est nullement destiné à périr et, si Dieu est, Dieu lui doit conserver la personnalité complète afin que toute justice soit accomplie. Si la justice ne devait point un jour régner absolument sur le réel, c'est que la morale serait tout entière fictive ; étrangère à la réalité, elle serait sans valeur. Aucune raison n'autorise une âme à penser qu'elle est la seule en ce monde réel

que la science défend à la critique de nier ; Dieu existe et Il est le Bien même, car s'Il n'est pas, l'Être ne se comprend pas ; et la finalité doit, bien que nous puissions rarement apercevoir qu'il en est bien ainsi, expliquer tout le réel en dernier ressort »... L'évolutionnisme qui devient comme une vérité intangible entraîne la croyance à l'existence d'une tendance universelle au mieux, plus satisfaisante infiniment que ne l'est le mécanisme spencérien. On sent ici l'influence kantienne, le primat de la raison pratique sur la raison théorique. On retrouve également des idées chères à la philosophie bergsonienne.

Un mot de la morale rationnelle *pratique* fondée par cette métamorale.

Cette morale doit être désintéressée d'une part et, d'autre part, rigoureusement individualiste. « Le chef-d'œuvre de la moralité considérée dans sa diffusion sociale serait la généralisation d'un type humain dont voici la devise : « Libre action, libre service, » libre union », mais qui ne concevrait d'autre fin dernière à la liberté sociale, au sein de groupements politiques appliqués à réduire l'état au minimum, que la promotion de la moralité générale. Le Sur-Homme que nous appelons de nos vœux, serait à la fois le plus individualisé des hommes, le plus jaloux d'indépendance, et pourtant le plus sociable, le plus disposé à se servir de sa valeur individuelle pour le bien de tous ; il ne serait l'esclave que de l'Idéal... Il nous plaît de le voir émergeant de la brutalité des passions populaires, sous la forme de la tendance mutualiste, de la tendance coopératiste et spécialement de la tendance syndicaliste, comme l'aube du régime solidariste que nous souhaitons : le fleuve social tend à changer de lit ; le citoyen moderne se déprend notablement du parlementarisme et donc de l'étatisme ; irait-il à travers la crise socialiste, vers l'Idéal de la libre Association, de l'Association sans socialisme, de la Liberté sans anarchie ? » (p. 538). « L'individualisme doit triompher parce que la Raison l'exige, cette Raison qui construit en avant, en arrière, aux côtés de la morale ici exposée, une Philosophie générale qui ne répudie rien des grands principes de la Philosophie européenne, de celle que dominent les noms d'un Platon et d'un Aristote, d'un Descartes, d'un Leibniz et d'un Kant. »

Voilà sans doute une belle phrase théorique, mais nous continuons à penser qu'il est un peu difficile de ne rien répudier des grands principes de philosophies aussi disparates. Il faudra choisir entre elles, coûte que coûte.

De plus, bornée à la vie présente, tendance vers un idéal qui

fait sans cesse, la morale ne sera point observée. Aussi longtemps que ne se pose pas devant la raison humaine la perspective d'un au-delà, d'une autre vie qu'il nous faut préparer et où sera rétablie toute justice, où se réalisera dans la possession de la Fin suprême, de la Cause de l'ordre connue et aimée, l'harmonie du Bonheur et de la Vertu ; l'homme se sentira divisé contre lui-même, le sentiment du devoir sera impuissant à triompher de la tendance aux plus grandes jouissances temporelles qui bien souvent se trouveront dans la satisfaction des tendances inférieures de sa nature. L'auteur admet sans doute l'existence d'un Dieu personnel (p. 532), l'immortalité-sanction, mais le divin *s'humanise* extraordinairement quand il apparaît comme la loi morale elle-même, l'*âme de notre âme* à la fois *intérieure et supérieure* à toutes choses. Il est difficile d'aboutir, avec ces principes, à la religion. Ce serait « affirmer des propositions qui, du point de vue philosophique, sont en partie de pure fantaisie et n'ont aucun caractère apodictique »,... « il n'y a pas dans la raison, à côté des catégories auxquelles sont suspendues la Science, la Métaphysique et la Morale, de catégorie spéciale dominant l'activité psycho-religieuse. Peut-être y a-t-il un instinct, une faculté de ce genre aussi légitime que le serait une telle catégorie... ? » (p. 534).

Les catégories de la morale étant *subjectives* comme d'ailleurs cet instinct religieux, comment m'assurer que l'affirmation de Dieu n'est pas une création de ma raison, un *pur idéal* forgé pour satisfaire mon besoin d'expliquer le Devoir ? Pour savoir que Dieu est *réellement*, il faut le *démontrer* et non l'*affirmer* en vertu des catégories de l'entendement ; il faut admettre la portée *objective* des principes de causalité et de contradiction. Que s'Il est, le culte que je Lui dois, parce que créature, et qui fonde la religion naturelle n'est pas le produit de je ne sais quel instinct, mais il est fondé en raison. C'est de la sorte seulement que peut se constituer une vraie morale rationnelle dans ses rapports nécessaires avec une Philosophie générale, car le culte dû à Dieu, la religion est une partie de la vertu de justice : *cuique suum*.

NICOLAS BALTHASAR.

PROF. Dr OTTO WILLMANN, *Aus Hörsaal und Schulstube*. In-8° de 328 pp. — Fribourg, Herder, 1904.

Les pédagogues de la taille de M. Willmann, professeur à l'Université de Prague, ne sont pas nombreux. Sa *Didaktik als Bildungslehre* (Braunschweig, Fr. Vieweg, 1903) lui a valu une

réputation brillante. Mais sa science ne se limite pas aux choses de l'enseignement. Il possède une vaste érudition philosophique, qu'il a condensée dans sa grande *Histoire de l'Idéalisme*.

Cette *Histoirs de l'Idéalisme* n'est que la base scientifique de son programme d'action. Nous connaissons les admirables efforts que M. Willmann fait depuis des années pour la création d'une Université catholique à Salzbourg ; en même temps il se dépense généreusement dans les *Katechetenkursen* ; et toujours il est sur la brèche pour défendre les intérêts de l'Eglise et les droits de la famille, dans l'école, contre les excès, apparemment contraires, mais connexes en réalité, de l'individualisme et de l'étatisme. L'éducation, d'après lui, est une fonction sociale. Elle poursuit à la fois la perfection de l'individu et le bien-être de la société pour laquelle il est destiné. L'individualisme de Locke et de Rousseau soustrait l'individu à l'influence de la société ; l'étatisme au contraire, quoiqu'il prenne le nom de pédagogie sociale, n'est pas moins étroit, car l'Etat n'est qu'une des formes de la société, et, à raison du particularisme de ses intérêts, l'enseignement s'uniformise et perd sa souplesse. Une société est une multitude d'hommes unis par la recherche commune des mêmes biens. La famille, les rangs sociaux, les professions, la nation, l'Eglise sont des sociétés particulières et ont leurs droits sur la génération future. « C'est pourquoi une pédagogie sociale, digne de ce nom, doit opposer aux tendances uniformistes la liberté de l'enseignement, qui seule permet à la société et à l'Eglise de collaborer de plein droit hors de toute tutelle de l'Etat à créer des modes appropriés d'enseignement et à élever le niveau de l'éducation de la jeunesse » (p. 252).

Un autre ennemi, allié des deux précédents, est le *relativisme*. Par l'organe de l'enseignement, les sociétés du passé et du présent transmettent à l'avenir les biens idéaux *(ideale Güter)* dont elles sont ou furent les dépositaires. D'après le relativisme, il n'y a point d'idéal stable, l'enseignement ne doit servir que les besoins variables de l'époque présente. Seules la pédagogie historique et la pédagogie pratique méritent d'après lui notre attention, la pédagogie générale et philosophique appartient au passé. Telle est l'opinion, par exemple, de M. W. Dilthey. « La conception catholique au contraire est préservée contre toutes ces étroitesses ; elle ne détache l'individu ni de la société ni de la tradition, mais dans son œuvre d'éducatrice elle a les yeux invariablement fixés sur les convenances de la communauté religieuse et sur sa continuité vitale ; elle reste étrangère à ce culte de l'Etat, qui engloutit tous les autres

organismes sociaux, parce que le point d'appui de notre religion est en dehors de lui ; et elle ne se laisse pas ravir ses fins immuables fondées sur la nature même et sur la destinée de l'homme, valables pour le présent et pour l'au-delà » (pp. 51-52).

Tels sont les principaux éléments qui constituent le pivot des idées politiques de M. Willmann. Ces grandes thèses le guident dans la discussion des systèmes historiques et des écoles adverses ; il s'appuie sur elles pour défendre les droits de la liberté et de l'Eglise, contre l'invasion de l'école par le particularisme officiel, par le socialisme révolutionnaire, par le radicalisme irréligieux, et par l'antipatriotisme du mouvement de « *Los von Rom* ». Les articles ou discours inspirés par elles, et qui sont réunis la plupart dans la dernière section du présent ouvrage (*Zur Lehre vom Bildungswesen*, pp. 235-324) forment les pages les plus éloquentes de ce livre.

Ce volume en effet, — j'ai trop tardé à le dire, — n'est pas un travail systématique, mais un recueil d'articles, leçons modèles, conférences ou discours que l'auteur a prononcés ou écrits durant ces dernières années. Ils sont au nombre de 38 ; c'est donc un ensemble très varié. On y trouve des indications ou des discussions sur presque tous les problèmes pédagogiques, et par là cette collection est un complément très utile de l'ouvrage général de pédagogie du même auteur, *Didaktik als Bildungslehre*.

Les matières sont réparties en quatre sections. La première (pp. 1 à 54) concerne les principes généraux et historiques de la pédagogie ; la deuxième donne quelques exemples d'enseignement formel (p. ex. le contenu religieux de la théologie antique ; considérations astronomiques à propos de la lecture des auteurs ; la signification de la poésie populaire pour l'enseignement etc.) ; la troisième partie est consacrée à la pédagogie pratique. Elle contient des leçons modèles basées sur l'excellent principe Herbartien de la concentration des matières. La quatrième enfin traite de l'organisation de l'enseignement.

Naturellement ces nombreux morceaux sont de valeur inégale. Mais il faut songer qu'ils ont été produits à l'intention d'un public variable. Ensuite il y a les redites inévitables. Malgré cela, l'auteur a eu raison de rassembler ces pièces éparses, elles mettent en lumière l'infatigable activité de ce vieux champion catholique.

FRANS VAN CAUWELAERT.

NICOLA CAN^co^ PRIMICERIO CAMERA, *Saggio di filosofia comparata intorno ai sistemi in protologia*. — Salerno, tipi Fratelli Jovane, 1908.

L'auteur débute par une division, trop schématique, nous semble-t-il, de l'histoire de la philosophie. Il n'y voit qu'un seul cycle, dont la haute antiquité jusqu'à Socrate aurait tracé la première période : celle de l'intuition, à laquelle succéderait la période d'analyse, qui s'étend jusqu'à Descartes, pour réserver à la nôtre l'honneur de la synthèse (pp. 16-19).

Se proposant une étude comparée de philosophie rationnelle, il divise son travail en deux parties : *analytique* et *synthétique*. Le problème de la possibilité de la science ne se pose pas ; parce que, celle-ci étant un ensemble de relations immuables et éternelles, sa réalité est indépendante de la pensée (p. 33).

Reste à examiner *dans quel système* la science est possible, car un système étant le reflet de ces relations immuables et éternelles, il peut les reproduire avec plus ou moins de fidélité.

Ceci exige l'examen de trois systèmes principaux : 1) le *sensisme*, dont Locke, Condillac et Hume sont les représentants les plus autorisés ; 2) l'*idéalisme*, où apparaissent Malebranche, Leibniz et Kant ; et 3) le *réalisme modéré* ou *thomiste*.

Le sensisme est faux, parce qu'il part d'une supposition arbitraire, la réduction de tout le connaissable au seul sensible. Par une nécessité dialectique, il doit aboutir à ne donner que des connaissances *apparentes* : ce qui amène tout droit au scepticisme (pp. 65-68).

L'effort de Condillac pour dériver toutes les manifestations psychiques de la simple sensation, est convaincu d'impuissance dès que l'on démontre leur dédoublement en états sensibles et intellectuels (pp. 69-76).

L'idéalisme est plutôt réfuté par la juxtaposition des principes scolastiques.

L'auteur s'efforce à démontrer que le kantisme est la conséquence logique de l'idéalisme (p. 87), et tâche ainsi de rapprocher celui-ci du scepticisme (p. 90).

La notion de substance est précisée moyennant un dialogue. Procédé charmant, socratique du reste. Après avoir examiné la valeur des premiers principes selon le réalisme modéré, on montre quel est leur sort dans une théorie sensiste ou idéaliste.

Le « mérite de l'ouvrage » réside, de l'avis de l'auteur (p. 128), dans quelques remarques sur le kantisme. Nous relevons le dilemme suivant : Kant ayant dit que la science s'arrête à l'apparence des

choses, sans jamais en atteindre la réalité, il en résulte que : ou bien la « Critique de la raison pure » est un assemblage d'apparences, et alors elle ne mérite aucune attention ; ou bien elle est un tissu de noumènes, dès lors l'homme peut connaître des choses en soi, — et la « Critique » se détruit d'elle-même (p. 129).

Avec une égale verve sont critiqués dans la seconde partie, — synthétique — le matérialisme et le panthéisme.

Le travail de M. le chanoine Camera se termine par l'étude des thèses fondamentales de la métaphysique spéciale.

C. S.

FEDERICO DALMAN Y GRATACÓS, *La Sensación*. Estudio psico-fisiologico ; 77 pages. Pr.: 1 peseta.

La brochure de M. Dalman mérite d'être signalée comme un nouvel échantillon des progrès lents mais sûrs que réalise en Espagne la conception d'une philosophie vraiment scientifique. Dans une série de dix articles, l'auteur s'attache à montrer en résumé, d'après les principaux travaux de psychologie expérimentale, qu'il connaît fort bien, l'ensemble des questions et des résultats scientifiques se rapportant au domaine de la sensation. Il en profite pour résoudre, dans un sens foncièrement scolastique, les problèmes philosophiques qui s'y rattachent. L'excès de citations d'auteurs semble parfois nuire un peu à la précision des concepts et au développement systématique des raisonnements, mais la pensée de l'auteur apparaît très nette dans les quatorze conclusions qui terminent l'ouvrage. Il en est certainement parmi ces conclusions qui appelleraient des réserves, — la première, par exemple, où l'auteur fait relever de la métaphysique le caractère scientifique de la psychologie expérimentale. Tous ne partageront peut-être pas les dispositions un peu sceptiques dont M. Dalman témoigne pour la valeur et l'avenir de cette science, mais on se plaira à reconnaître, outre la valeur intrinsèque de son étude, le progrès qu'elle signale dans notre patrie.

JUAN ZARAGÜETA.

JOAQUIN ANTONIO YSTOA, *Ensayo teorico-practico sobre el arte de estudiar*, 359 pp. — Vitoria ; 1,50 pts.

Voici un livre écrit par un professeur du séminaire de Vitoria, sur un sujet fort intéressant, dans un style clair et simple, mettant à la portée de tout le monde des notions pédagogiques qui, pour être souvent exposées avec une enveloppe trop savante, deviennent

insaisissables et peu utiles pour ceux qui en ont le plus besoin. Après avoir précisé la fin et les agents principal et auxiliaires de l'étude, l'auteur passe en revue les diverses formes d'exercice de l'intelligence et de la mémoire, ainsi que la méditation et le travail comme source de progrès intellectuel, et, à propos de tous ces intéressants sujets, il expose en forme suggestive, des aperçus souvent originaux et toujours opportuns.

JUAN ZARAGÜETA.

VALTON, *Droit social.* — Paris, Lethielleux, 1906.

Le livre de M. Valton expose les thèses classiques sur les rapports de l'Etat 1° avec la famille, 2° avec les associations, 3° avec l'Eglise. Il ne vise ni à la nouveauté, ni à la profondeur ; il veut avant tout être précis et clair : il y réussit.

M. F. D.

TAPARELLI, *Examen critique des gouvernements représentatifs dans la société moderne.* Traduit de l'italien par PICHOT. — Paris, Lethielleux.

Le P. Taparelli a publié cet ouvrage en 1854. La traduction est donc un peu tardive. Elle nous paraît inopportune, quoique la doctrine soit toujours solide. L'exposé doctrinal se réfère, en effet, constamment à des polémiques qui battaient leur plein vers le milieu du XIXe siècle. Le plus souvent le P. Taparelli lutte contre d'obscurs publicistes italiens qui occupaient alors la scène troublée de la Péninsule et dont le nom est aujourd'hui oublié. Les circonstances qui ont conféré à ce livre l'actualité, la vie et le mouvement à son époque, en rendent aujourd'hui la lecture pénible et difficile. Mieux eût valu débarrasser l'*Examen critique* des longueurs qui ont emprunté leur intérêt à des événements momentanés. Un résumé fait d'une série d'extraits raccordés de petits textes eût été précieux. Car la pensée du P. Taparelli, malgré la langue prolixe où elle s'exprime, est aujourd'hui encore pleine de sens et de valeur.

M. F. D.

A. CAPPELLAZZI, *Qui est : Studio comparativo tra la 2a questione della Somma teologica di S. Tomaso e le conclusioni de sistemi filosofici.* Tome I : un vol. in-8° de 363 pages. Crema, 1903. — Tome II : un vol. in-8° de 354 pages. Crema, Tipogr. Basso e Letterini, 1905.

Le premier volume contient uniquement la preuve *a motu* de

l'existence de Dieu. L'auteur rapproche et commente les divers passages d'Aristote et de saint Thomas qui ont trait à la question du mouvement. Il a grand soin, d'ailleurs, de ne pas argumenter contre des ennemis depuis longtemps disparus ; il fait la critique des penseurs qui *actuellement* s'opposent à la puissante philosophie thomiste et mérite ainsi très bien du mouvement néo-scolastique.

Le second volume contient l'exposé des quatre dernières preuves thomistes. L'auteur y emprunte, pour sa critique du principe déterministe, de longues citations à M. le professeur Petrone de l'Université de Naples. Il montre son accord fondamental avec le thomisme, cette philosophie du bon sens qui pour cela possède une fécondité inexhaustible et durable. M. Cappellazzi examine en terminant, l'argument moral de l'existence de Dieu et la philosophie de l'immanence. Il reproche à celle-ci son idéalisme et son subjectivisme ; il insiste sur l'infériorité de la preuve morale par rapport aux preuves métaphysiques. Elle n'est qu'une application des principes posés dans les premières, de là vient que saint Thomas la néglige.

A cause de ses nombreuses connaissances dans les différents domaines de la pensée, l'auteur se laisse trop facilement aller à des digressions qui font un tort réel à la marche de l'idée principale. L'œuvre de M. Cappellazzi gagnerait à être plus sobre, plus concise. Il faudrait mettre davantage en relief le thème fondamental sans le noyer dans le détail. L'emphase du style nuit aussi à la clarté de la pensée et à la sincérité rigoureuse dans l'exposé des doctrines adverses. — L'auteur, ancien professeur de philosophie au Séminaire de Crema, est d'une extraordinaire fécondité. De 1887 à 1896, il fit paraître non moins de onze volumes, études de psychologie et d'idéologie : *Gli elementi del pensiero*. En 1903 et 1905 parurent les deux volumes de théodicée dont nous avons parlé, et en 1906 *Nel campo della ragione pura* où sont étudiées plusieurs notions de logique. M. Cappellazzi apporte, en outre, une contribution active à la Rivista di scienze e lettere di Napoli, où il publia en 1906, *Crisi del Pensiero* et en 1907, *La concezione della vita*. Ajoutez à cela des conférences, des articles de journaux, et vous aurez une idée de l'activité inlassable de l'auteur. Le mouvement néo-thomiste possède en lui un vaillant ouvrier. La besogne fournie serait pourtant plus solide et plus durable, si elle se ressentait moins de l'empressement qui a été mis à la tâche ; si on sacrifiait à l'harmonie de l'ensemble, à l'unité de l'œuvre tel détail encombrant, tel développement littéraire qui se trouve un peu dépaysé dans un traité philosophique. Je voudrais, en un mot, que l'œuvre

considérable de M. Cappellazzi fût encore remise au point et que l'auteur voulût bien condenser dans un volume vraiment méthodique ce qui se rencontre d'original, de personnel, épars dans ses différentes œuvres.

NICOLAS BALTHASAR.

F. W. J. VON SCHELLING's *Werke*. Auswahl in drei Bänden, mit drei Porträts Schellings und einem Geleitwort von Professor Dr ARTHUR DREWS, herausgegeben und eingeleitet von OTTO WEISS. 3 vol. de CLXII-816, 682, 935 pages. Prix : 20 Mk. — Leipzig, Eckardt, 1907.

Y avait-il intérêt à rééditer aujourd'hui sous forme accessible l'œuvre de Schelling ? Cette pensée aventureuse n'est-elle pas définitivement entrée dans l'histoire où seuls quelques érudits l'iront visiter, n'est-elle pas défendue d'ailleurs contre une curiosité trop familière par son excessif développement et par l'impénétrable appareil de ses formules ? M. Drews, dans la préface qu'il a mise en tête de cette édition, défend avec force la thèse de la « modernité » de Schelling. On a pu le croire négligeable à l'heure où triomphait la science positive, on a pu alors mépriser la philosophie des post-kantiens, et la tourner en dérision. Mais l'heure de l'exclusivisme de la science positive est bien passée. Plus tard, revenant à Kant, on a pu croire que l'essentiel de sa philosophie en était l'aspect critique, anti-métaphysique, on a pu se complaire à des retours scrupuleux sur les procédés de l'esprit et sur leur valeur, et se paralyser de défiances exagérées. Mais on s'est fatigué de rester ainsi éternellement « à l'ancre », on voudrait à nouveau se risquer sur la mer orageuse des *Weltanschauungen*. La philosophie de Kant n'était pas seulement une critique ; le rigide logicien, si l'âge et la maladie n'avaient brisé ses forces, aurait couronné son œuvre par une philosophie de la nature. Le mouvement néo-kantien devait à son tour reprendre la série des synthèses postkantiennes ; depuis quelque temps déjà Fichte a reparu dans la pensée allemande, et on marche vers une renaissance hégélienne. Mais on ne saurait arriver à Hegel qu'à travers Schelling. D'autre part la biologie contemporaine se déprend des conceptions mécanicistes, elle trouvera dans la philosophie de Schelling des bases pour le vitalisme qu'elle tend à ressusciter. Le monisme qui rallie tant d'intelligences est resté surtout tributaire d'un matérialisme vulgaire, il trouvera dans Schelling une forme qui reconnaît la spécificité de l'esprit. Enfin de même que Schelling marque

le triomphe de l'esprit romantique sur un rationalisme étroit et glacé, de même le moment actuel semble fait pour une renaissance idéaliste et romantique. On est saturé de faits exacts, de mensurations psycho-physiques, on est excédé de toute cette myopie de la science expérimentale, on a besoin d'un peu d'air, d'un peu de poésie, de vastes et grandioses conceptions d'ensemble.

La librairie Eckardt vient donc à son heure en présentant au public cette édition de Schelling, qui sera la première d'une série d'éditions des classiques allemands de la grande période.

L'édition est admirablement soignée au point de vue matériel. La typographie, élégante et claire, est d'un léger et charmant archaisme. Trois portraits, d'une excellente exécution, reproduisent la puissante physionomie du maitre. Et, chose qui vaut la peine d'être notée, le prix de cette édition artistique, qui compte 2300 pages, est des plus modiques.

L'intelligence des œuvres de Schelling sera facilitée par le très bon résumé de sa doctrine que l'éditeur, M. Otto Weiss, a mis en tête du premier volume. On y trouvera aussi une étude soignée sur la vie du philosophe.

Ce qui rend Schelling un peu inabordable, c'est l'étendue de ses œuvres. On ne pouvait songer à faire à l'usage du public une réédition complète. On a choisi les ouvrages essentiels, et les plus intéressants pour le lecteur contemporain. L'ordre suivi est l'ordre chronologique, il s'impose pour l'édition d'un philosophe dont l'évolution de pensée a été continue. Cependant on a groupé dans le premier volume tous les ouvrages relatifs à la philosophie de la nature, même deux petits traités qui sont postérieurs en date. Voici la liste des œuvres publiées :

Vol. I. Schriften zur Naturphilosophie : *Vom Ich als Prinzip der Philosophie. Ideen zu einer Philosophie der Natur. Von der Weltseele. Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses.*

Vol. II. Schriften zur Identitätsphilosophie : *System des transzendentalen Idealismus. Darstellung eines Systems der Philosophie. Bruno. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums.*

Vol. III. Schriften zur Philosophie der Kunst und zur Freiheitslehre : *Philosophie der Kunst. Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit. Darstellung des philosophischen Empirismus. Philosophie der Mythologie und Offenbarung (in Auswahl).*

L'édition, à défaut de manuscrits, s'est faite d'après l'*editio princeps*, et pour faciliter la recherche on en a conservé la pagination.

Cette belle édition fait honneur à la maison Eckardt, elle laisse

bien augurer de la collection qu'elle annonce sous le titre *Werke der klassischen deutschen Philosophie.*

La Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik consacrait récemment un numéro entier à la renaissance idéaliste et en particulier à l'œuvre de Schelling ; c'est assez dire que cette réédition sera un outil indispensable à qui voudra se tenir à la hauteur des nouvelles orientations de la philosophie allemande.

KERSTEN.

Bodhicaryâvatâra. Introduction à la pratique des futurs Bouddhas, poème de ÇANTIDEVA traduit et annoté par L. DE LA VALLÉE POUSSIN. Un vol de XII-144 pp. — Paris, Bloud, 1907.

Ce poème est des plus intéressant : il révèle dans le bouddhisme hindou du VIIe siècle un côté fort inattendu. Sans abandonner les prémisses nihilistiques et athées de leur dogmatique, des adeptes de Çâkyamuni ont réussi par un étonnant tour de force à y introduire la dévotion et la charité ; leur théologie parle de saints et d'une communion des saints, mais Dieu y est remplacé par la loi automatique de la rétribution des actes. Le terme final de la perfection est toujours le nirvâna, l'anéantissement. Mais alors que l'ancienne littérature du « Petit Véhicule » (voie des actes et de la doctrine qui conduit au nirvâna) ne parle que d'abstention et de suppression de la conscience, on voit apparaître dans la littérature du « Grand Véhicule » toute une vie spirituelle d'activité, d'adoration et de miséricorde. Celle-ci est réglée par un code pratique, très détaillé et très équilibré. D'autre part, le Bouddha n'est plus un maître superbe et dédaigneux, c'est un sauveur secourable et compatissant : lui ressembler, devenir Bouddha pour le salut du monde, telle est la destinée à laquelle aspire le fidèle, et à laquelle prépare la pratique spirituelle, à la fois par la science et par l'acquisition des mérites. Le poème de Çântideva est certes capable « d'intéresser des lecteurs qui ne font pas métier d'Indianisme », M. de la Vallée Poussin est trop modeste de l'espérer si timidement. Et nous ajouterons que sa belle traduction, qui réussit à rendre l'aspect du texte tout en y introduisant par la paraphrase et les notes toute la clarté désirable, est pour beaucoup dans cet intérêt ; c'est une jouissance rare de pouvoir ainsi sans effort pénétrer cette pensée lointaine ; on se trouve à la fois étonné et charmé d'y retrouver les inquiétudes philosophiques de l'âme la plus moderne et l'austère ferveur de la tradition ascé-

tique, les luttes et les joies de l'effort moral, du détachement et de la charité.

« Ce qu'est la joie pour moi, elle l'est pour autrui ; ce qu'est la douleur pour moi, elle l'est pour autrui. Je dois faire pour autrui ce que je fais pour moi » (p. 97). Ce passage, avec bien d'autres, fait songer à l'Evangile. Peut-on croire à quelque dépendance? M. de la Vallée Poussin ferait œuvre bien intéressante en recherchant *comment* « une lumière religieuse aussi pure et aussi vive a pu briller à travers le fatras mythologique, dialectique et rituel du Bouddhisme ».

L. N.

HENRY LAGRÉSILLE, *Le Fonctionnisme universel* (Essai de synthèse philosophique). *Le Monde psychique : les ordres des idées et des âmes.* — Paris, Fischbacher, 1906.

Cet ouvrage est la seconde partie de l'Essai de synthèse philosophique. La première partie, dont nous avons rendu compte autrefois, avait pour objet *Le monde sensible* et l'auteur promet une troisième étude sur *Le monde moral.*

M. Lagrésille veut faire coïncider la logique et la métaphysique. Ceci mènerait à une sorte de panlogisme. Mais il s'y mêle bien d'autres éléments. En psychologie on nous parle d'âme fluidique, d'âmes germes « locataires de l'Être », de monde sidéral et de monde astral. Il est aussi question de monades.

Certaines bonnes intentions, beaucoup d'imagination, un peu trop d'originalité, tel est le bilan de cette « synthèse ». Sur quoi se basent toutes ces belles choses ? M. Lagrésille fait grand état des révélations spirites. Ce n'est pas encore un titre à l'adhésion des gens sérieux.

L. DECHAMPS.

L. HABRICH, *Pädagogische Psychologie. Erster Teil. Das Erkenntnisvermögen.* 3e Auflage. Kempten, Kösel, 1908.

Nous avons signalé autrefois cet excellent ouvrage, où la psychologie contemporaine et la tradition scolastique fournissent ensemble les bases d'une sage méthode pédagogique. En voici la troisième édition, et elle est à son treizième mille. C'est la preuve qu'un succès bien mérité continue à l'accueillir.

K.

CHRONIQUE PHILOSOPHIQUE.

Décès. — EDUARD ZELLER est décédé le 19 mars à Stuttgart, à l'âge de 94 ans. Il était un des fondateurs de la Revue Archiv für Geschichte der Philosophie. Sa *Philosophie der Griechen* (5 vol.) est un de ces ouvrages qui appartiennent à la littérature essentielle d'une branche scientifique.

Concours. — La Kantgesellschaft met au concours pour le prix Carl Gütler la question suivante : « Quels sont les progrès qu'a faits la Métaphysique en Allemagne depuis les temps de Hegel et de Herbart ? » On demande moins une étude historique qu'une critique et des conclusions quant aux éléments durables des systèmes, dont la connaissance historique est plutôt présupposée. Ces conclusions devraient être formulées sous forme de thèses à la fin du travail. Il y aura un prix de 1000 Mk. et un autre de 600 Mk. Les travaux, en langue allemande, seront remis pour le 22 avril 1910. Jury : MM. RIEHL, STUMPF et KÜLPE.

Enseignement. — Un Institut de Psycho-neurologie a été ouvert à Saint-Pétersbourg, sous la direction du Professeur Bechterev.

— Dans la série des cours de vacances organisés à Iéna du 5 au 18 août, signalons un cours sur la *philosophie de la nature* de M. DETMER (12 leçons), un cours de M. FELIX AUERBACH : *Das naturwissenschaftliche Weltbild* (12 leçons), un cours de M. BERGER : *Physiologische Psychologie*, un cours de M. FLÜGEL : *Herbarts Psychologie und ihre Gegner* (6 leçons), et une série de cours sur la pédagogie et l'histoire des théories pédagogiques.

Nominations. — M. ÉMILE BOUTROUX, professeur d'histoire de la philosophie moderne à la Sorbonne, prend sa retraite. Il est remplacé par M. LÉVY-BRÜHL.

MM. les privatdozenten PFAENDER et SCHNEIDER sont nommés professeurs de philosophie à l'Université de Munich.

M. le privatdozent Stern est nommé professeur de philosophie et de psychologie à l'Université de Breslau.

M. Schulz, assistant de psychologie à Halle, est nommé professeur de psychologie et assistant de M. le professeur Marbe à l'Académie des sciences sociales et commerciales de Francfort.

M. Linke est agréé comme privatdozent en philosophie à l'Université d'Iéna.

M. Hammond a été nommé professeur d'histoire de la philosophie ancienne à l'Université Cornell.

M. E. F. Buchner, de l'Université d'Alabama, passe à l'Université John Hopkins comme professeur de philosophie et de psychologie.

M. J. B. Watson, de l'Université de Chicago, devient professeur de psychologie comparée et expérimentale.

M. G. M. Stratton, de l'Université John Hopkins, devient professeur de psychologie à l'Université de Californie.

M. Lovejoy, de l'Université de Washington, passe en qualité de professeur de philosophie à l'Université de Missouri.

Sociétés. Congrès. — Il vient de se fonder en Allemagne, sous le titre de *Keplerbund*, une société dont le but sera l'étude et la vulgarisation des connaissances scientifiques par des moyens analogues à ceux du trop fameux *Monistenbund*, mais dans un esprit sympathique à la philosophie et à la religion. On ne veut pas y faire œuvre d'apologétique ou de polémique, mais simplement œuvre de science objective et sereine. Une réunion préparatoire eut lieu en novembre, sous la présidence de M. von Einem. Le président de la société est M. Zorn de Bonn. Depuis avril, la direction scientifique est confiée au Dr Dennert de Godesberg. La société publie des ouvrages de vulgarisation, elle organise des conférences, des expositions et des concours. Les adhérents paient un minimum de 3 Mk.

— Du 25 au 26 septembre se tiendra à Londres le premier Congrès international pour l'éducation morale. Secrétaire général, M. Gustav Spiller. Secrétaire pour l'Angleterre, M. Harrold Johnson, 6, York Buildings, Adelphi, London, W. C., pour les États-Unis, M. Muzzey. Le Congrès se limitera aux questions qui peuvent intéresser également tous ceux qui se préoccupent du point de vue moral dans l'éducation scolaire ; il ne supposera pas que les questions philosophiques ou religieuses soient sans importance dans cet ordre d'idées, et il n'exclura pas, dès lors, les sujets de cette nature. Les cartes de membres sont de 10 sh. 6 d.

— Le VIe Congrès international de psychologie aura lieu à Genève du 31 août au 4 septembre 1909. Président, Th. Flournoy. Vice-

président, P. Ladame. Secrétaire général, Ed. Claparède. On compte limiter la discussion à certaines questions essentielles en se basant sur des rapports et contre-rapports imprimés d'avance. Plusieurs sessions seront consacrées à la fixation de la terminologie psychologique et des expressions équivalentes dans les différentes langues. Il y aura aussi une exposition d'appareils, et l'on compte consacrer plus de temps aux démonstrations expérimentales.

— Il y a eu à Naples, du 27 avril au 3 mai 1908, un Congrès positiviste international sous les auspices du *Circolo di Cultura*.

— Le VII° Congrès international d'anthropologie criminelle a eu lieu à Turin le 28 avril, sous la présidence du professeur Lombroso.

— Le *Congrès de la Société allemande de psychologie expérimentale* a siégé du 21 au 25 avril, à Francfort. On y a pu voir entre autres les progrès réalisés par la méthode de l'introspection systématique. Bühler, assistant au laboratoire de Würzbourg, connu pour ses recherches expérimentales sur la pensée, passa en revue les études récemment faites sur la compréhension du langage. La principale conclusion qui se dégage de ces travaux, est, selon lui, que la conscience de la signification, contenu « *ünanschaülich* », ne peut se ramener à des représentations. De même, la compréhension de la phrase est un phénomène distinct de la somme des significations des mots qui composent la phrase. Dürr, professeur à Berne, a fait la critique des méthodes expérimentales récentes relatives à l'étude de la pensée. Jusqu'ici on a surtout étudié la pensée par rapport à son contenu, et l'on a négligé d'en analyser la forme. Le seul moyen d'y arriver, c'est, d'après lui, de la comparer aux autres contenus de la conscience. Le phénomène appelé pensée, et dont il faut distinguer ce qu'on pourrait nommer un cours de pensées, est entièrement distinct des contenus de sensations, c'est ce qu'ont montré les recherches antérieures. On arrive, selon Dürr, à une détermination positive en considérant les autres éléments contenus dans les représentations, abstraction faite du contenu sensoriel. Ces éléments : conscience d'espace, de temps, de relation, d'unité, dégagés des sensations, constituent la pensée abstraite. — Au même ordre d'idées se rapporte le travail de Grünbaum sur l'abstraction du semblable, fait au laboratoire de Würzbourg. — Plusieurs conférenciers ont traité de la mémoire. Nous avons parlé ailleurs du rapport de M. Michotte sur la mémoire logique. Ach, professeur à Königsberg, dont les recherches expérimentales publiées sous le titre « *Die Willenstätigkeit ünd das Denken* » (Göttingen, 1905) ont trouvé un juste retentissement, et qui prépare pour la fin de cette année deux nouveaux volumes de recherches expérimentales sur la

volonté, a exposé une nouvelle méthode pour l'étude des associations simultanées. Une autre étude méthodologique pour ce genre de recherches est celle de LIPPMANN (Berlin). La pathologie de l'attention a été traitée par SPECHT (Tubingue), celle de la compréhension du langage par PICK, professeur à Prague. Les recherches de W. STERN, professeur à Breslau, sur le développement de la perception de l'espace chez les enfants méritent spécialement l'attention. CLAPARÈDE, directeur du laboratoire de Genève, a développé d'ingénieuses méthodes pour la psychologie comparée. Citons, parmi les autres rapports : PLASSMANN (prof. à Münster), les rapports de l'astronomie avec la psychologie, EDINGER (prof. à Francfort), les rapports entre l'anatomie comparée et la psychologie comparée, MARBE (prof. à Francfort), l'usage en psychologie et en linguistique, des inscriptions d'ondes sonores au moyen de flammes.

Le prochain Congrès aura lieu dans deux ans, probablement à Innsbrück.

Revues. — Après un an d'existence, le Tijdschrift voor Wijsbegeerte de M. BIERENS DE HAAN (Amsterdam, Versluys et Leiden, Brill) augmente sa périodicité. Il paraîtra désormais tous les deux mois. La rédaction veut donner l'hospitalité à toutes les opinions, elle espère concentrer dans sa Revue peu à peu toute l'activité philosophique néerlandaise.

Publications collectives. — La collection Aus Natur und Geisteswelt (Teubner) publie comme 200e numéro une *Mechanik des Geisteslebens*, de MAX VERWORN. La même collection a récemment publié *Führende Denker, geschichtliche Einleitung in die Philosophie* de JONAS COHN et *Sittliche Lebensanschauungen der Gegenwart* de OTTO KIRN.

— M. REMI STÖLZLE, professeur de philosophie à l'Université de Würzburg, fait paraître à Paderborn, chez Ferdinand Schoningh, une collection de Studien zur Philosophie und Religion. Elle ne comprendra pas seulement des études d'histoire, mais aussi des travaux de philosophie systématique, surtout de philosophie de la religion. L'éditeur appelle la collaboration de tous ceux qui voudront unir à des préoccupations strictement scientifiques le souci de servir les convictions théistes et chrétiennes. Dans ces limites, chacun gardera la liberté de ses points de vue. Les livraisons se suivront librement. Un premier volume, dû à M. GEORG SATTEL, étudie *Martin Deutinger* comme moraliste (pp. VIII-304. Mk 5,60).

— La maison G. Laterza e figli (Bari) publie une collection de

classiques de la philosophie moderne, sous la direction de B. Croce et G. Gentile. Paraissent en ce moment les œuvres de Giordano Bruno. Vient de sortir des presses le second volume : *Opere Italiane*. II. *Dialoghi morali*, avec notes de G. Gentile (pp. xix-512. lire 7). La même collection publie des traductions italiennes des grands philosophes étrangers.

— Une série de professeurs de l'Université Columbia publie un volume sous le titre *Essays Philosophical and Psychological*, en l'honneur de M. William James. Citons parmi les collaborateurs MM. Fullerton, Dewey, Lovejoy, Thorndike. Prix : 3 dollars (Longmans, Green). Le volume est orné d'un portrait de M. James.

— M. O. Flügel publie une série de monographies sur la philosophie religieuse de divers penseurs : Kant, Jacobi, l'école d'Herbart (Drobisch et Hartenstein), l'idéalisme absolu (Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer), Schleiermacher, Descartes, Malebranche, Spinoza et Leibniz. Le prix du volume va de 0,70 à 1,25 Mk. (Beyer und Söhne, Langensalza).

— La librairie Alcan annonce un volume d'*Essais sur la méthode dans les sciences*. Les chapitres sont dus à d'éminents spécialistes. Citons MM. Picard, Tannery, Painlevé, Giard, Le Dantec, Ribot, Durkheim, Lévy-Brühl et Monod.

— Paraissent parmi les *Ergänzungshefte* des Kantstudien pour l'année 1908 : O' Sullivan, *Vergleich der Methoden Kants und Hegels auf Grund ihrer Behandlung der Kategorie der Quantität*. — Rademaker, *Kants Lehre vom inneren Sinn in der Kritik der reinen Vernunft*. — Amrhein, *Kants Lehre vom Bewusstsein überhaupt und ihre Entwichlung bis auf die Gegenwart*.

Editions. Traductions. — La Bibliothèque de Philosophie scientifique (Flammarion) publie sous le titre *La Connaissance et l'Erreur* une traduction de l'important ouvrage de M. Mach, *Erkenntnis und Irrtum*.

— La librairie Alcan republie la traduction de l'ouvrage de Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, due à M. A. Burdeau.

— M. Friedrich Paulsen réédite une quatrième fois sa *Philosophia militans*. Il y a trois nouveaux chapitres : *Der Modernismus und die Enzyklika Pius X*. — *Haeckels Welträtsel als Volksbuch*. — *Die Entdeckung des Menschen im 19. Jahrhundert*.

— La maison Julius Baedeker (Leipzig) réédite la célèbre *Geschichte des Materialismus* de F. A. Lange.

— La librairie Hachette-Lebègue réédite les 6 volumes du *Cours*

de Philosophie positive d'AUGUSTE COMTE. Elle vient aussi de rééditer la *Philosophie zoologique* de JEAN LAMARCK (2 fr. le vol.).

Ouvrages importants. — M. TITCHENER, professeur à l'Université Cornell, prépare un nouveau traité de psychologie : *The elementary Psychology of Feeling and Attention.* (Macmillan).

— On annonce un prochain livre de M. WILBUR URBAN, *Valuation: its nature and laws.* Il paraîtra dans la « Library of Philosophy » de M. Muirhead (Swan Sonnenschein). M. Urban a beaucoup écrit sur la théorie des valeurs. M. HUGO MÜNSTERBERG publie de son côté une *Philosophie der Werte* (Leipzig, Barth).

— Dans la Bibliothèque de Philosophie scientifique (Flammarion), M. EMILE BOUTROUX publie un livre intitulé *Science et Religion* où il envisage les principales directions de la philosophie religieuse contemporaine au sujet du rapport entre la science et la religion.

— M. MALAPERT publie le second volume de ses *Leçons de Philosophie* (Juven).

— M. F. J. SCHMIDT publie un volume intitulé : *Zur Wiedergeburt des Idealismus, philosophische Studien* (Leipzig, Dürr). Ce volume fait l'objet d'un article de M. SCHWARZ, directeur de la Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik qui l'appelle « un livre marquant du nouveau mouvement idéaliste ».

— M. BOIRAC publie (chez Alcan), sous le titre *La psychologie inconnue*, une étude où il essaie de soumettre à une méthode scientifique les faits de spiritisme, de télépathie, etc.

L. N.

— 11 mai 1908 —

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

Eug. Heinr. Schmitt. — Kritik der Philosophie vom Standpunkt der intuitiven Erkenntniss. Leipzig, Eckhardt, 1908.

J. Mark Baldwin. — Thought and Things. Vol. II. Experimental Logic. London, Swan Sonnenschein, 1908.

Giordano Bruno. — Opere Italiane. II. Dialoghi morali, con note di Giovanni Gentile. Bari, Laterza, 1908.

Ossip-Lourié. — Croyance religieuse et croyance intellectuelle. Alcan, 1908.

Can. Giov. Rossignoli. — La famiglia, il lavoro e la proprietà nello Stato moderno. Corso di Sociologia. Novara, Unione editrice novarese, 1907.

R. Puccini. — La delinquenza e la correzione dei giovanni minorenni. Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1908.

Georg Sattel. — Martin Deutinger als Ethiker. Paderborn, Schöningh, 1908.

R. P. Gillet. — L'éducation du caractère. Desclée, 1908.

Nicola Can. Camera. — Saggio di filosofia comparata. Salerno, Jovane, 1908.

L. de la Vallée Poussin. — Bodhicaryâvatâra. Introduction à la pratique des futurs Bouddhas, poème de Çântideva traduit du sanscrit et annoté. Bloud, 1907.

Marcelino Arnáiz. — Las « metaforas » en las ciencias del Espiritu. Madrid, Saenz de Jubera Hermanos, 1908.

J. D. J. Aengenent. — Handboek voor de Geschiedenis der Wijsbegeerte. Amsterdam, Van Langenhuysen, 1908.

A. Meyenberg. — Ob wir ihn finden. Luzern, Räber, 1907.

Paul Gaultier. — L'idéal moderne. Hachette, 1908.

J. Müller, S. J. — Die Enzyklika Pius X gegen den Modernismus und Ehrard's Kritik derselben. Innsbrück, Rauch, 1908.

J. Guibert. — Les croyances religieuses et les sciences de la nature. Beauchesne, 1908.

L. Roure. — Un chrétien. Journal d'un néo-converti. Beauchesne, 1908.

de Philosophie positive d'... *la Philosophie zool*... 2a ed. Roma, Fratelli

Ouvrages ... Torino, Fratelli Bocca, 1908. ... versité Corn... ...mo. Brugis, Maertens, 1908. *elementary* ... ...chologie. Erster Teil : Das Er... ...ge. Kempten, Kösel, 1908. — On ... *its nat*... ...new Philosophy in France. Balti... de M. ... sur ... ...ttack on Distinctions. 1907. un...

— 13 mai 1908. —

IX.

L'EXPÉRIENCE DU DIVIN.

Dieu sensible au cœur : voilà l'hypothèse qui demeure à ceux qui veulent soutenir que nous avons une certaine intuition de Dieu ; et c'est de fait cette hypothèse qui a pris cours depuis quelque temps, sous des formes multiples et parfois très floues.

Il ne s'agit plus, à l'heure présente, d'une perception intellectuelle et tout éthérée de l'Être parfait ; il ne s'agit plus de découvrir Dieu sous les modes rigides et froids de nos concepts. On parle d'une intuition sourde et vivante, d'un contact de notre être intérieur avec une réalité qui nous dépasse infiniment et qui, par son action sur notre âme, y produit un surplus croissant d'énergie religieuse et morale.

« Imaginons, dit William James, un barreau de fer qui serait doué d'une vive conscience magnétique ; sans aucune sensation tactile ou visuelle, sans aucune représentation, il sentirait pourtant les diverses modifications de son état magnétique sous l'influence des aimants qui se déplacent autour de lui : ces impressions détermineraient en lui, d'une façon consciente, diverses attitudes et diverses tendances. Impuissant à nous décrire l'aspect des objets dont l'action ferait frémir ses molécules, il aurait néanmoins un vif sentiment de leur présence réelle et de leur souveraine importance pour tout son être » [1]. Ces paroles rendent

[1]) *L'expérience religieuse*, p. 47.

G. del Vecchio. — Il sentimento giuridico. 2ª ed. Roma, Fratelli Bocca, 1908.

Guglielmo Salvadori.— Fede e Ragione. Torino, Fratelli Bocca, 1908.

J. Van der Meersch. — De Modernismo. Brugis, Maertens, 1908.

L. Habrich. — Pädagogische Psychologie. Erster Teil : Das Erkenntnisvermögen. 3e Auflage. Kempten, Kösel, 1908.

George M. Sauvage. — The new Philosophy in France. Baltimore, 1908.

Giovanni Vailati. — The Attack on Distinctions. 1907.

— 13 mai 1908. —

IX.

L'EXPÉRIENCE DU DIVIN.

Dieu sensible au cœur : voilà l'hypothèse qui demeure à ceux qui veulent soutenir que nous avons une certaine intuition de Dieu ; et c'est de fait cette hypothèse qui a pris cours depuis quelque temps, sous des formes multiples et parfois très floues.

Il ne s'agit plus, à l'heure présente, d'une perception intellectuelle et tout éthérée de l'Être parfait ; il ne s'agit plus de découvrir Dieu sous les modes rigides et froids de nos concepts. On parle d'une intuition sourde et vivante, d'un contact de notre être intérieur avec une réalité qui nous dépasse infiniment et qui, par son action sur notre âme, y produit un surplus croissant d'énergie religieuse et morale.

« Imaginons, dit William James, un barreau de fer qui serait doué d'une vive conscience magnétique ; sans aucune sensation tactile ou visuelle, sans aucune représentation, il sentirait pourtant les diverses modifications de son état magnétique sous l'influence des aimants qui se déplacent autour de lui : ces impressions détermineraient en lui, d'une façon consciente, diverses attitudes et diverses tendances. Impuissant à nous décrire l'aspect des objets dont l'action ferait frémir ses molécules, il aurait néanmoins un vif sentiment de leur présence réelle et de leur souveraine importance pour tout son être » [1]). Ces paroles rendent

[1]) *L'expérience religieuse*, p. 47.

assez bien le phénomène religieux dont parlent les mystiques du jour. On y fait l'expérience immédiate de l'Être divin ; on y sent comme les touches purifiantes de l'Infini.

I.

D'après les uns, ces touches sont intermittentes ; c'est par intervalles seulement qu'elles se produisent ; il arrive même qu'elles n'ont lieu qu'une fois dans une vie tout entière : elles marquent alors une heure décisive, celle où l'on se convertit sans réserve à la pratique efficace du bien.

Les causes de ces états extraordinaires sont d'ailleurs multiples.

La présence de Dieu peut se faire sentir au bout d'un certain temps de vie ascétique. C'est ce que l'on a vu chez sainte Catherine de Sienne, chez sainte Thérèse et saint Jean-de-la-Croix. C'est ce qui se présenterait également chez les Çoufis, au sens des auteurs dont nous parlons en cet endroit [1]).

Le sentiment de la présence de Dieu peut être l'aboutissant d'une inquiétude religieuse et morale plus ou moins prolongée. Il y a des âmes à la Pascal qui souffrent profondément de l'insuffisance trop manifeste de la vie. Cette angoisse, qui n'est en définitive qu'une forme de la prière, se traduirait à la longue par une révélation tout intérieure de la divinité. C'est ce que soutient M. Ed. Schneider dans le livre séduisant de finesse et de coloris qui s'intitule *Les raisons du cœur*. « Oui, dit son héros, je sais avec une entière certitude que mon malaise s'est dissipé chaque fois que je me suis abandonné aux voix de la prière qui chantaient dans mon âme, au besoin de méditation qui sollicitait ma volonté, aux examens intérieurs que ma conscience réclamait, aux appels muets que la présence de certains êtres privés de direction m'adressait en d'admi-

[1]) V. *De la croyance en Dieu*, pp. 231 et suiv., Paris, Alcan, 1907.

rables gestes de secret amour et de douce confiance. Dans ces moments de vie intérieure, je communiais avec quelque chose de plus grand qu'elle et de plus puissant. Au contact de cette force, dans son développement si tendre, je me sentais pénétré d'un sentiment de sécurité contre lequel tout semblait devoir se briser fatalement. Ma conscience était plus forte, ma volonté plus résolue ; je connaissais des raisons supérieures d'agir, je voyais avec une lucidité non encore éprouvée les principes nécessaires de toute action et aussi l'objet qui lui était proposé » [1]). Le même auteur ajoute un peu plus loin : « En m'isolant de tout ce qui est extérieur et en me repliant sur la profondeur la plus intime de ma conscience, j'éprouve soudain avec une incomparable intensité le contact brûlant, la pénétration directe d'une vie où la mienne semble se noyer ou plutôt d'où la mienne semble surgir ; je me trouve en présence d'une force étrange auprès de laquelle ma force n'est que faiblesse quoiqu'elle soit d'une nature semblable et qu'elle tienne d'elle son essentiel mouvement. Dans une intuition spontanée, vivante et intime, je connais de la façon la plus indiscutable que mon être se mêle à un être qui le déborde et l'enveloppe, à une conscience dont la mienne n'est qu'un faible reflet, à une vie dont ma vie n'est que la continuation et le rayonnement. Cet être mystérieux qui « se révèle comme la Conscience suprême à ma conscience individuelle, je le nomme » spontanément Dieu » [2]).

Voici, d'un autre côté, ce que raconte Charles Secrétan lui-même, cette âme si noble et si profondément sensible dans sa haute sérénité : « De quelque manière que ma constitution mentale se soit formée, elle m'oblige à chercher dans le bien moral la dernière raison de l'existence, ce qui revient à penser que Dieu m'aime. Je sais qu'il est, parce que je sais que j'en suis aimé, je ne subsiste que par cet

[1]) P. 99. E. Sansot, Paris, 1907.
[2]) *Ibid.*, pp. 119-120 ; cfr. pp. 107-118.

amour. Dans ses pages les moins oubliées, Théodore Jouffroy retrace avec une éloquence un peu voulue la nuit où s'écroulèrent les croyances de sa jeunesse. Si j'ai quelquefois envié ce don d'éloquence, c'eût été pour fixer l'instant où, dans une soirée d'hiver, sur la terrasse d'une vieille église, je sentis entrer en moi, avec le rayon d'une étoile, l'intelligence de cet amour. Il y a bien cinquante ans de cela, car mon foyer n'était pas fondé. Je rentrai chez moi avec quelque hâte, j'essayai de me concentrer et d'adorer. Pressé de traduire l'impression reçue en pensées distinctes, j'écrivis avec une impétuosité que j'ignorais et qui n'est jamais revenue : je m'efforçai de graver l'éclair sur des pages que je n'ai jamais relues. Je crois que le cahier qui les renferme existe encore, mais je n'oserais l'ouvrir, certain que l'écart serait trop grand entre la lumière aperçue et les mots tracés alors par la plume. Depuis ce moment, j'ai vécu, j'ai souffert, j'ai eu des torts dont le souvenir me laboure. J'ai essayé de bâtir des systèmes ; les motifs de nier ont passé sur mon âme, j'ai vu les difficultés se dresser l'une sur l'autre, j'ai compris que je n'avais réponse à rien, mais je n'ai jamais douté. L'évidence du contact prévaut sur tous les raisonnements, sur tous les spectacles, sur toutes les fautes » [1]).

Il se produirait des phénomènes analogues dans les émotions artistiques elles-mêmes, quand elles acquièrent un certain degré de noblesse et d'intensité. Moins propres à changer brusquement l'orientation de notre vie, ces émotions n'enfermeraient pas moins une sorte de sensation de l'Absolu qui se peut traduire en nous par un accroissement de vaillance morale. C'est à la musique surtout que reviendrait cet effet mystérieux. Lorsqu'on entend certains passages de Berlioz, de Wagner ou de César Franck, le moule de nos routines ne tarde pas à se briser, les banalités

[1]) *La Civilisation et la Croyance*, pp. 213-214. Paris, Alcan, 1892. — Voir d'autres faits de même nature dans W. James, *L'expérience religieuse*, 1re Partie, c. III.

de l'existence s'évanouissent comme un mauvais songe; c'est en face d'une réalité nouvelle que l'on se sent transporté, réalité qui nous déborde de toutes parts et n'est pour la nature entière qu'un idéal inaccessible. Qu'est-ce donc que cela, sinon la beauté dont parle Platon, « cette beauté par excellence qui n'est point née et ne périt pas non plus, qui ne connaît ni croissance ni diminution, qui n'est point belle d'un côté et laide de l'autre, belle en comparaison de ceci et laide en comparaison de cela ; mais qui, existant en elle-même et par elle-même, égale éternellement son idéal et n'en est que l'acte exhaustif » ? Qu'est-ce que ce spectacle tout immatériel de notre âme frémissante, sinon un aspect de Dieu lui-même ? D'après Beethoven, qui pourtant n'était pas de la famille des mystiques, la musique exprime plus encore que la nature, plus encore que l'homme ; « elle est une révélation plus haute que la science et la philosophie »: elle nous donne la « divinité » elle-même [1]). Il indiquait pas ces paroles la source profonde d'où jaillit l'enthousiasme des artistes, quand ils sont dignes de leur nom. Ils communient et font communier les autres au principe suprême où s'identifient le bien et le beau. « Il n'y a rien de plus haut, dit encore Beethoven, que de s'approcher de la divinité plus que les autres hommes et de là répandre les rayons de cette divinité sur la race humaine [2]) ». C'est là l'auguste fonction de tout art, principalement celle de la musique.

Dieu se révèle à nous par moments et sous la forme d'une activité supérieure qui tend à purifier notre âme. C'est la pensée fondamentale d'un certain nombre d'intuitionnistes ; c'est celle en particulier de William James. Il y aurait, à son dire, « une sphère d'existence que notre conscience ordinaire ne peut atteindre et dont l'action ne

[1]) Jean Chantavoine, *Correspondance de Beethoven*, p. XII, p. 92, 2e éd., Paris, Calman-Lévy.
[2]) *Ibid.*, p. XII.

s'exerce sur nous que par intermittences ». « L'impression ressentie par le sujet dans ce phénomène est qu'un principe spirituel, qui en un sens fait partie de lui-même et qui cependant en est distinct, exerce sur son foyer d'énergie personnelle une influence vivifiante et régénératrice qui lui paraît incomparable » [1]).

D'autres vont plus loin dans le sens de l'union du Créateur à sa créature. Ils conçoivent la présence de Dieu en chacun de nous comme continue et progressive ; ils la conçoivent comme une vie qui agit sans cesse en notre âme et l'envahit toujours plus à mesure que nous l'acceptons avec plus de générosité : ce qui constitue une sorte de « dynamisme moral ».

Il faut chercher Dieu : c'est plus qu'un devoir, c'est une contrainte. Ainsi l'exige l'insuffisance « de ce que nous avons, de ce que nous faisons et de ce que nous sommes » : ainsi le veulent les inachèvements essentiels de notre nature. Dès que nous réfléchissons sur nous-mêmes, nous sentons que notre vie ne peut s'accomplir que dans un autre être dont la plénitude soit capable de combler nos indigences. Et ce sentiment devient de plus en plus vif, de plus en plus profond, de plus en plus impérieux, à mesure que nous connaissons mieux les diverses formes de notre activité. « Il faut parier », disait Pascal. Il y a plus que cela : il faut agir, il faut chercher le Dieu qui frappe à la porte de notre cœur, et parce qu'il n'y a pas d'autre moyen de guérir notre pauvreté radicale et de nous égaler à nous-mêmes.

Si nous éprouvons le besoin de chercher Dieu, c'est que nous le connaissons déjà de quelque manière, suivant la pensée de saint Augustin ; c'est que Dieu nous apparaît, comme à l'état d'aurore, dès le premier acte de notre vouloir. Sa présence est encore « anonyme ». Mais « sans en connaître le nom et la nature, on peut deviner son approche et comme éprouver son contact, tout aussi bien que

[1]) *L'expérience religieuse*, p. 433.

dans le silence de la nuit l'on entend les pas, l'on touche la main d'un ami qu'on ne connaît pas encore ». Et n'est-ce pas ce qu'a voulu dire saint Thomas lui-même, quand il a écrit ces paroles : « cognoscere Deum esse, in aliquo communi sub quâdam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo... Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis veniens sit Petrus » [1]).

Chercher Dieu, c'est déjà l'aimer. Or plus nous l'aimons, plus il se donne à nous ; et plus il se donne à nous, plus nous avons de force pour l'aimer ; plus par là même nous en avons pour discipliner nos instincts et fonder dans notre cœur le règne de la justice. Il s'établit par là une sorte de parallélisme entre le développement de notre idée de Dieu et celui de notre vie morale elle-même : ces deux termes s'actionnent tour à tour ; et, par suite, ils grandissent de pair, comme deux foyers de chaleur qui seraient suffisamment rapprochés pour se communiquer une partie de leur calorique. Ainsi toujours, en vertu du même rythme, jusqu'à ce que l'âme soit parvenue aux cimes lumineuses de la sainteté.

Il n'est donc plus question du vieil ontologisme. Nous ne trouvons pas Dieu dans nos concepts ; car nos concepts ne nous donnent « que des *espèces* et des *genres* » ; nos concepts ne nous donnent que des *abstractions*. « Or Dieu n'est ni une espèce ni un genre, pas plus du reste que rien de ce qui existe. Il est du concret et non de l'abstrait. Nous pouvons après coup, quand nous en avons déjà l'idée, le faire entrer dans le concept d'être. » Mais « c'est par des retranchements successifs, par un appauvrissement systématique qu'on élabore » ce concept, ainsi que tous les autres concepts. Au contraire, « l'idée de Dieu se forme comme par des adjonctions, par un enrichissement incessant,

[1]) *S. Th.*, 1a, II, 1, ad 1.

par une sorte de croissance organique, mais interne, à la fois déterminée par le dynamisme de la pensée et imprégnée de la liberté d'action ».

* * *

Les intuitionnistes se sont donc divisés en deux groupes : celui qui se prononce pour le contact intermittent, et celui qui croit au contact progressif et continu. Mais c'est par la même voie qu'ils sont arrivés à ces deux conceptions.

L'intuitionnisme représente avant tout une réaction contre le positivisme. Cela est assurément vrai de la forme qu'il a revêtue chez nous ; on peut l'affirmer également de celle que lui ont donnée les Américains. « Nous voulons des faits, nous dit William James ; mais ce besoin ne neutralise pas en nous tout sentiment religieux. » C'est cette aspiration vers l'Absolu qui a repris le dessus à un moment donné [1]).

Par contre, l'intuitionnisme est une réaction contre certains excès d'intellectualisme, tels que ceux de l'école anglo-hégélienne représentée par Green, Royce et Bosanquet [2]). Peut-être aussi s'est-on fatigué, du moins parmi les catholiques français, d'une scolastique cent fois réfractée et par là même cent fois desséchée qu'on tire des manuels sans jamais la retremper à ses sources vivifiantes [3]). Bref, il fallait trouver à nouveau la terre ferme ; il fallait reprendre pied dans le réel. Ce besoin, toujours plus vif, a contribué pour une bonne part soit à l'éclosion soit à la diffusion des théories intuitionnistes.

Mais ces causes ne sont pas les seules. D'où vient qu'on

[1]) *Pragmatism*, pp. 11-15, London, 1907.

[2]) William James, *Pragm.*, pp. 17 et suiv. — Voir aussi Thomas Hill Green, *The philosophy*, London, 1896 ; Josiah Royce, *The conception of immortality*, Boston, 1900 ; Bosanquet, *History of Aesthetics*, London, 1892. — Cfr. William Turner, *History of philosophy*, pp. 628, 617, 649-650, Boston and London, 1903.

[3]) Cl. Besse, *Philosophies et philosophes*, pp. 214-248, Paris, 1904 ; *Le mouvement thomiste*, Revue du Clergé français, 15 février 1902.

s'est limité à l'intuition, au lieu de s'aider en même temps des lumières de la raison raisonnante ? De la croyance au relativisme intellectuel. On s'est figuré que les conditions subjectives de la connaissance ne s'arrêtent pas à la perception sensible ; on s'est persuadé qu'elles atteignent la raison elle-même. A force d'entendre redire sous toutes les formes que les idées ne sont, comme les sensations, que « nos manières de voir », on a pris pour un fait cet éternel refrain. Il n'y a pas à revenir sur ce point, s'est-on dit ; c'est une de ces conquêtes de la pensée humaine qui ne se discutent plus. Mais alors quel moyen de sauver la croyance religieuse ? Il n'en restait qu'un, qui consistait à faire de Dieu l'objet d'une intuition ; et l'on a fini par s'en emparer.

Que telle soit l'idée principielle à laquelle obéissent certains initiateurs français de l'intuitionnisme, que ceux-là commencent par admettre la relativité de nos concepts : c'est une chose qu'on peut difficilement révoquer en doute ; et nous pensons l'avoir suffisamment établi dans notre livre sur *La croyance en Dieu* [1]).

Le même fait paraît encore plus clairement chez William James. Ce philosophe parle quelque part du « bric-à-brac » des catégories kantiennes : il constate, et non sans ironie, qu'elles ont fait leur temps, qu'elles sont tombées pour toujours dans le domaine de l'histoire ; et nous l'en croyons volontiers. Mais parcourez ses ouvrages ; et vous verrez sans peine que ce penseur extra-moderne a aussi son musée à lui. S'il rejette les formes innées, c'est pour admettre des catégories acquises. Nous faisons nos concepts, nous faisons leurs relations ; nous les faisons d'après le profit que nous y trouvons au point de vue de la science ou de la pratique. Si, parmi nos liaisons de pensées, il en est qui l'emportent sur les autres en solidité, c'est simplement qu'elles ont servi plus longtemps. Par suite, elles peuvent se modifier, comme tout le reste. La vérité se fait et se défait au cours des

[1]) Pages 164-167.

âges, comme les nuages à la surface du ciel [1]). Et, si telle est la nature de la connaissance, que reste-t-il donc de certain ? Des faits, rien de plus. Des choses en soi nous ne savons rien, pas même si elles existent. L'homme est bloqué dans son esprit, et plus encore qu'un cyclope dans sa caverne.

M. Ed. Schneider est moins radical ; il n'élève pas à la porte de l'antre un pareil amas d'obstacles. Mais il affirme à différentes reprises que les inférences rationnelles sont « relatives » à notre conscience et présentent « un caractère purement subjectif », que les systèmes philosophiques ne sont que des « constructions » de notre esprit. Au fond, il nie la valeur métaphysique de la raison humaine comme l'a fait Kant lui-même [2]). Et c'est assez pour que notre intelligence ne soit plus qu'une sorte de cage à écureuil.

II.

Il y a donc un fond de relativisme intellectuel dans la pensée des intuitionnistes : ils se sont réfugiés au dedans, parce qu'ils ont cru que le dehors était à jamais inaccessible. Et c'est là un vice radical, un vice qui compromet tout, jusqu'à leurs propres théories.

Nous ne connaissons rien de ce qui dépasse nos concepts. Mais alors le problème moral ne se pose plus, et parce que l'objet fait défaut ; ou, s'il se pose encore de quelque manière, ce n'est que pour l'individu lui-même et dans la mesure où ses propres intérêts s'y trouvent engagés. Je ne sors point de ma conscience ; celles de mes affirmations qui portent sur le noumène ne lui ressemblent pas plus que la constellation de la grande ourse à un animal ; ou, si elles lui ressemblent de quelque façon, je demeure incapable de

[1]) William James, *Pragm.*, pp. 165-193 ; p. 254. Formulée par Schiller dans son *Personal idealism*, cette idée est acceptée tout entière par William James (V. pp. 242-244).

[2]) *Loc. cit.*, pp. 131, 142-143, 283.

m'en rendre compte. Je ne puis donc savoir s'il existe dans le monde d'autres esprits semblables au mien. Et dès lors, comment aurais-je des obligations à leur égard? Considérés en eux-mêmes, ils ne sont peut-être qu'une vaine poussière ou quelque chose de plus méprisable encore. — Le savant, nous dit-on, « doit se comporter comme s'il y avait des électrons » [1]), aussi longtemps que la science y trouvera son avantage; de même, nous devons nous conduire comme s'il existait d'autres personnes que la nôtre, parce que c'est ce qu'il y a de plus utile ou de meilleur au point de vue pratique. — Mais pour qui donc la poursuite du meilleur? Pour des êtres dont on ne saura jamais s'ils peuvent jouir ou souffrir, pour des êtres dont l'existence elle-même ne sera toujours qu'une simple hypothèse. Quelle redoutable extension du devoir ! Dès lors, je ne bouge plus de place, je ne remue pas les pieds, je ne remue pas même le petit doigt. Car il se pourrait bien que le plus léger de mes mouvements fût fatal à des myriades d'êtres que j'ignore en tous points et qui pourtant ne laissent pas d'avoir droit à mon respect. Ne te lève pas, ô Çoufî ; regarde encore ton nombril ; et ne sors jamais de ta bienheureuse extase. — Solution impossible ; il faut agir, puisque nous sommes embarqués. — Alors, que l'on se rende aux données du sens commun : que l'on convienne avec tout le monde que nos obligations se bornent aux êtres dont nous savons ou pouvons savoir l'excellence. Et, comme l'intuitionniste se connaît tout seul, qu'il avoue franchement qu'il est à lui-même l'unique objet du devoir. La conséquence morale du relativisme intellectuel, c'est l'individualisme. Et malheureusement, cette conséquence a été trop bien comprise de la jeunesse de notre temps ; elle ne se prépare pas à devenir une famille de héros [2]).

Les intuitionnistes ne sauvent pas même cette expérience

[1]) William James, *Pragm.*, p. 216.
[2]) Voir, sur ce point, L. Dauriac, *Le crépuscule de la morale kantienne*, L'Année psychologique, 1907.

vive de la divinité sur laquelle ils se rabattent par défiance pour la raison et qui fait le fond de leurs systèmes. S'il y a des catégories à la mode de Kant ou d'un autre, si mes représentations, de quelque ordre qu'elles soient, ne sont que ma manière à moi de percevoir les choses, tous les efforts que je fais pour saisir l'Infini, se dressent comme autant d'écrans pour m'en dérober la réalité vivante. De quelque façon que je m'y prenne, il ne m'est jamais donné; je n'ai toujours que l'impression qu'il produit sur moi. Sans doute, je pourrais obtenir des inductions heureuses sur la cause de cette impression, je pourrais la définir dans une certaine mesure, s'il m'était permis de me confier aux concepts de ma raison ; mais, du moment qu'on la tient pour invalide, je demeure en face d'un phénomène dont je ne sais rien, sinon que je l'éprouve. Impossible de dire si mon état intérieur vient de « Dieu », « d'un principe spirituel » ou « d'une énergie supérieure » ; ces suppositions sont un reste de métaphysique qui n'a d'autre valeur que celle d'une inconséquence.

On répliquera peut-être que notre intuition de Dieu est un fait spécial, qu'elle n'enveloppe aucun élément de relativité et que par suite elle nous donne son objet tel qu'il est, bien que d'une manière inadéquate. Mais le malheur veut que la République de l'esprit ne souffre point de semblables exceptions. On concède que la conscience atteint l'absolu par un côté ; j'en conclus que c'est là son mode connaturel d'agir et qu'elle le porte partout. On rentre alors, par une porte inattendue, dans la théorie commune : on croit avec les attardés à la valeur métaphysique de la raison ; et plus n'est besoin de « fourrer l'Infini dans le moi » pour en avoir quelque connaissance. Ou bien les intuitionnistes admettent que notre pensée a quelque manière d'atteindre l'être ou non. Dans le premier cas, ils reviennent au dogmatisme intellectualiste pour lequel ils ont tant d'horreur ; dans le second, qu'ils ne parlent plus

d'intuition de Dieu : ce sont des phénoménistes plus ou moins inavoués.

Leur seul refuge, s'ils veulent maintenir encore la relativité totale de notre connaissance, c'est de dire que Dieu lui-même est le phénomène que nous percevons, non plus la cause qui le produit. Mais alors on n'échappe aux inconvénients du relativisme que pour tomber dans le plus strict et le moins riche des monismes qui fût jamais. Dieu, dans ce cas, s'identifie avec nous, puisque le phénomène et le sujet qui le perçoit ne peuvent être qu'une seule et même chose. De plus, Dieu devient sans cesse ; il se fait et se défait, comme le veut M. Bergson [1]) ; il naît, il se développe, il meurt pour renaître encore. Et c'est en vertu de notre nature comme de la sienne qu'il subit toutes ces vicissitudes, vu qu'il se produit un influx perpétuel de nous à lui et de lui à nous. Il faut encore aller plus loin, si l'on veut pousser jusqu'au bout la logique du système. Dieu n'est qu'un idéal, et le plus pauvre de tous en réalité; car il n'existe que dans la mesure où nous le percevons, et nos perceptions ne vont par elles-mêmes qu'à la surface des objets. Il est également la chose la moins durable qui se puisse concevoir. Car il n'existe qu'autant qu'il est donné ; or son passé ne l'est plus, et son avenir ne l'est pas encore. Sa réalité se limite tout entière au présent. Platon se plaignait de ce que l'apologiste de « la volupté » réduisait l'homme à l'état de « poumon marin ». Cet état, c'est celui de la divinité elle-même, dans l'hypothèse que nous discutons. On n'a pas même la ressource de répliquer, comme Fichte et Hegel, que, tandis que l'Infini meurt en nous, il naît ou se développe dans d'autres consciences. Car, pour opposer une telle réponse, il faudrait recourir à la valeur métaphysique de notre raison. Et l'on n'en veut pas; on n'y voit qu'un vieux préjugé dont la critique a fait justice.

[1]) *L'évolution créatrice*, p. 270.

Telles sont les conséquences ultimes, mais vraies, de l'intuitionnisme doublé de relativisme. Il suffit de les indiquer pour que tout catholique soucieux de sa foi renonce à pareille théorie ; car il n'y a rien de plus foncièrement irréductible aux données de la révélation, qu'on les prenne à leur source ou dans leur développement dogmatique. On peut ajouter qu'il n'y a rien de plus irréductible aux inférences les plus légitimes de la raison. Car, si loin qu'on pousse le mépris de cette « antique matrone », il est encore permis de la prendre pour guide, aussi longtemps qu'elle nous conduit par la voie de l'évidence. Le principe de la méthode cartésienne n'est pas encore détruit ; et c'est assez pour qu'on puisse affirmer quelque chose de plus que ses propres phénomènes.

Quand je me place en présence des données de l'expérience, je me dis à moi-même : *il faut qu'il existe autre chose*. Et, si je le dis, c'est que je l'y trouve. Je vois que les phénomènes ne peuvent être qu'il n'y ait quelque autre réalité, à la manière dont je vois que l'intersection de trois lignes ne peut avoir lieu qu'elle n'enveloppe une portion de l'espace, ou que le droit ne saurait être que le devoir ne soit aussi. De part et d'autre, il s'agit d'exigences qui tiennent à l'objet, non à ma pensée, et qui font que ceci ne peut se poser sans que cela ne se pose du même coup ; de part et d'autre, il s'agit d'exigences essentielles. Voilà le fait fondamental de la connaissance rationnelle, un fait aussi lumineux que celui de la pensée ou du mouvement ; et, si les catégories ne s'en arrangent pas, il n'y a qu'à les abandonner sur la route comme un poids inutile : si les catégories ne s'en arrangent pas, c'est qu'elles sont une monnaie controuvée.

Du moment qu'on part de ce fait, l'esprit sort de sa caverne et voit réapparaître les horizons de la vieille métaphysique.

Il faut qu'il y ait un être éternel. Il faut par là même

que cet être réalise au moins une partie de son possible. Et, s'il réalise une partie de son possible, il doit aussi le réaliser tout entier. Car ce sont, dans les deux cas, la même cause qui s'exerce et le même effet à produire : l'efficace de l'essence divine est identique à l'égard de tout son possible ; et, de son côté, ce possible, l'étant également partout, n'offre pas plus de résistance ici que là. L'être éternel actualise d'un coup et pour toujours tout ce qu'il a de réductible en acte. Il ne subit donc ni hausse ni baisse : il a sans cesse le même degré d'intelligence, de puissance et de bonté ; sa substance et ses attributs immuables.

De plus, cet être soutient sans doute avec la nature un rapport d'union très intime ; mais il en demeure essentiellement et radicalement distinct. Supposez, en effet, que la nature lui soit identique par quelque côté, c'est qu'elle fait partie de la cause première ; elle en subit donc la loi interne. Par là même, il faut au moins qu'elle réalise à chaque instant tout ce qu'elle contient de formes et d'énergies disponibles. Or, comme on l'a déjà vu plus haut, rien n'est plus manifestement contraire aux données de l'expérience. Si la nature épuisait un seul instant tout son possible, l'ordre qui en est le trait dominant s'évanouirait d'un coup ; il ne resterait plus qu'un tourbillon tumultueux de forces affolées.

Il faut donc que l'Être Éternel ou Dieu soit transcendant au monde, et de toutes pièces. Ce n'est pas assez de dire qu'il le déborde ; il ne lui est que présent. Entre le Créateur et la créature il n'y a pas d'identité, même partielle ; il n'y a que *parousie*.

* * *

Laissons de côté maintenant la tare relativiste que contient presque toujours l'intuitionnisme actuel ; envisageons la présence de Dieu à notre âme, telle qu'elle se présente aux croyants en la valeur de la raison.

On parle des insuffisances de notre nature ; on les dramatise le plus possible, et dans un langage trop tourmenté pour être toujours clair : on fait ressortir dans l'angoisse tout ce qui manque à nos pensées, à nos tendances les plus profondes, à notre vouloir lui-même pour que nous égalions notre idéal et qu'enfin la vie prenne un sens. Puis, on conclut que cette tragédie intérieure est provoquée par la présence de l'Infini encore méconnu, qu'il est en nous et s'y donne, dans la mesure où nous le cherchons comme le complément nécessaire de notre vie. Cette manière de raisonner est trop simple pour être entièrement vraie. Sans doute, nous avons en nous des fonctions supérieures qui portent sur l'au-delà. Par suite, si la loi de finalité s'applique en morale comme en biologie, il faut qu'il existe une vie future où celle-ci se couronne et s'achève. C'est ce que croyait déjà Platon ; c'est ce qu'ont enseigné tous les Pères de l'Eglise : la tradition catholique à cet égard est presqu'unanime. L'insuffisance de la nature est une preuve que l'on peut donner en faveur de l'immortalité de l'âme. C'est même une preuve que l'on peut donner en faveur de l'existence de Dieu. Kant l'a fait ; et sa démonstration ne laisserait pas d'avoir de la valeur, si elle ne se trouvait énervée par sa théorie des jugements synthétiques *a priori*, qui s'étend à la finalité elle-même aussi bien qu'à la causalité. Mais de ce que Dieu nous apparaît comme le principe suprême grâce auquel s'accomplit notre vie intellectuelle et morale, on n'a nul droit de conclure qu'il est l'objet immédiat de notre conscience, qu'il se révèle à nous du dedans ; c'est assez, pour satisfaire aux besoins de la nature, qu'il soit l'être omniscient, tout-puissant et souverainement saint dont parlent la Bible et l'Evangile.

Les inachèvements de la vie, si profonds qu'on les suppose, ne suffisent pas à montrer que l'Infini nous est donné. Il en va de même, à plus forte raison, de l'argument d'après lequel Dieu se trouverait dans sa réalité vivante au fond

des émotions de l'art. Que l'art ait une action purificatrice quand il demeure digne de son nom, qu'il puisse alors exercer une sorte de ministère religieux et moral, et que même il soit de nature à provoquer en nous l'idée de cette beauté sans tache dont parle Platon, nous sommes très loin de le nier ou de le mettre en doute ; nous le croyons, au contraire, et en vertu d'expériences toutes personnelles. Mais dire que Dieu lui-même apparaît dans les perspectives merveilleuses qu'ouvrent à nos esprits la vue d'une toile ou l'audition d'une page de musique, c'est employer un langage qui manque d'exactitude et n'a rien à faire avec l'austérité de la philosophie. L'homme dégage du concret l'idée du possible ; il a, par suite, celle du meilleur ; et c'est de là que procèdent toutes les créations artistiques, aussi bien que les conceptions religieuses et les systèmes de morale. Le tout est donc de savoir si le possible, tel qu'il se révèle à notre pensée, est un aspect de l'Être Parfait. On a montré plus haut qu'il en va différemment. Le possible suppose Dieu ; ce n'est pas Lui.

Mozart fait assez bien saisir la chose dans une réponse à l'un de ses amis. « Quand je me sens bien, dit-il, et que je suis de bonne humeur, soit que je voyage en voiture ou que je me promène après un bon repas, ou dans la nuit quand je ne puis dormir, les pensées me viennent en foule et le plus aisément du monde. D'où et comment me viennent-elles ? Je n'en sais rien, je n'y suis pour rien. Celles qui me plaisent, je les garde dans ma tête et je les fredonne, à ce que du moins m'ont dit les autres. Une fois que je tiens mon air, un autre bientôt vient s'ajouter au premier, suivant les besoins de la composition totale, contre-point, jeu des divers instruments, et tous ces morceaux finissent par former le pâté. Mon âme s'enflamme alors, si toutefois rien ne vient me déranger. L'œuvre grandit, je l'étends toujours et la rends de plus en plus distincte ; et la composition finit par être tout entière achevée dans ma tête,

bien qu'elle soit longue. Je l'embrasse ensuite d'un seul coup d'œil, comme un beau tableau ou un joli garçon; ce n'est pas successivement dans le détail de ses parties, comme cela doit arriver plus tard, mais c'est tout entière, dans son ensemble que mon imagination me la fait entendre. Quelles délices pour moi! Tout cela, l'invention et l'exécution, se produit en moi comme dans un beau songe très distinct; mais la répétition générale de cet ensemble, voilà le moment le plus délicieux » [1]).

Sans doute, le génie artistique a quelque chose de singulièrement spontané. Mais, à cet égard, il en est de ses inventions comme de toute autre pensée, au degré près. « Sais-tu bien seulement ce que c'est qu'une idée? s'écriait Malebranche. Sais-tu de quoi elle est faite? » [2]). Et l'on pourrait ajouter: sais-tu d'où elle vient? Elle éclôt tout à coup et s'installe en nous comme une étrangère. De plus, si spontané que soit le génie artistique, c'est encore de l'expérience individuelle ou ancestrale qu'il tire ses inspirations et les matériaux dont il se sert. Ses œuvres ne sont que l'ajustement de faits aux exigences d'une idée qui s'érige en fin. Par conséquent, son cas n'est pas spécial, au point de vue qui nous occupe ici; les représentations qu'il remue se traitent comme les autres représentations: elles ne sont encore qu'un des rayons réfléchis de l'inaccessible lumière.

Ce n'est pas à dire que Dieu ne puisse agir sur les âmes, et de manière à leur donner la certitude invincible de sa présence.

Il y a, dans les extases de sainte Thérèse, une maîtrise de soi, une lucidité, un sens du réel qui ne permettent guère de les considérer comme de simples imagi-

[1]) Cité par G. Séailles, *Essai sur le génie dans l'art*, pp. 177-178, Paris, 1902.
[2]) *Méd. chrét.*, p. 9.

nations. Le cas de cette reine du mysticisme n'est d'ailleurs pas unique; il s'est produit, au cours de l'histoire, d'autres faits du même ordre et qui présentent les mêmes garanties[1]).

On peut ajouter qu'il se passe des phénomènes analogues, bien que moins typiques, dans la plupart des âmes qui travaillent avec vaillance à l'œuvre de leur sanctification. « Fais que je te connaisse, dit saint Augustin ; fais que je te connaisse, ô Seigneur, toi qui me connais à fond. Fais que je te connaisse, ô toi la force de ma force ; dévoile-moi ta face, toi mon consolateur ; laisse-moi te voir, toi la lumière de mes yeux. Viens, ô joie de mes pensées ; laisse-moi te voir, toi l'allégresse de mon cœur ; laisse-moi t'aimer, ô vie de ma vie... Laisse-moi te trouver, toi vers qui soupire tout mon être ; laisse-moi te saisir, ô toi mon amour » [2]). Quand Dieu trouve des âmes qui le cherchent avec cette générosité, il a ses heures à lui de les atteindre et de leur faire sentir qu'il est là. Et ces touches délicates de la Bonté souveraine ont sans doute plus de place qu'on ne le croit dans la vie religieuse et morale. C'est une des raisons pour lesquelles ses manifestations paraissent si difficiles à comprendre : elle enferme un facteur à la fois intime et transcendant qui nous échappe par nature. A un moment donné, Dieu, par un acte invisible, change le clavier de l'âme ; et alors commence un chant nouveau, l'hymne à l'Éternel. Celui-là même qui a subi cette transformation, ne se l'explique qu'à demi : si quelqu'un lui demande ce qui s'est passé, sa réponse ne satisfait pas d'ordinaire ; elle peut même aller jusqu'au ridicule. Il y a quelques années déjà, quelqu'un ouvrit une enquête en vué de savoir les motifs pour lesquels s'opèrent les conversions. Le résultat fut qu'il n'est pas de raison si futile ni si bizarre qu'elle ne puisse mener à Dieu. Cette conclusion est vraie en appa-

[1]) V. *La croyance en Dieu*, pp. 230-237.
[2]) S. Augustin, *Himmlische Betrachtungen*, 2e Partie, p. 4, Cologne, 1706.

rence ; elle est fausse dans le fond. Ici, plus encore qu'ailleurs, la vie échappe à la statistique.

Il se peut aussi que Dieu, dans un dessein dont il garde le secret, se révèle tout d'un coup à des personnes qui ne le cherchaient pas, et qu'en un clin d'œil il les retourne complètement. Saint Paul était à poursuivre les chrétiens, lorsqu'eut lieu ce coup d'état intérieur qui devait en faire le plus intrépide propagateur du christianisme.

Mais tout cela, les Pères de l'Église l'ont dit ; les Pères spirituels l'ont répété sous mille formes diverses. C'est dans saint Thomas lui-même, bien qu'on le regarde comme un pur intellectualiste ; on pourrait l'y trouver sans peine, si l'on se résignait à méditer ses œuvres, au lieu de stationner dans la poussière des manuels. Et rien de cela n'implique l'unité du Créateur et de la créature ; il n'y faut que leur union. Rien de cela non plus n'exige cette perpétuité de vision dont parlent certains intuitionnistes. La grâce est libre : Dieu la donne quand il le veut, comme il le veut. Il agit avec une sagesse souveraine ; mais la nature ne le contraint pas.

Il faut aussi se garder en pratique de croire trop facilement que Dieu se révèle à nous, que nous avons le sentiment de sa présence et qu'il nous parle. « Il n'y a rien, disait le cardinal de Retz, qui soit plus sujet à l'illusion que la piété. » Elle l'est surtout, quand elle revêt la forme mystique. L'imagination tend alors à prévaloir contre l'objet, et l'on glisse par là dans une sorte de romantisme qui est la source des pires égarements. Ce sont là d'ailleurs les fruits que porte déjà l'intuitionnisme en Amérique, cette terre qui semble pourtant devoir être la patrie de la positivité. Mais il y a des réactions de la nature qui paraissent étranges et comme vindicatives [1]). Les Mystiques se multi-

[1]) He (the American) wants facts; he wants science; but he also wants religion (Will. James, *Pragm.*, p. 15).

plient à foison dans le pays d'outre-mer ; or voici ce qu'ils nous racontent de leur contact avec l'au-delà. Les uns nous disent que « leur personnalité » semble « s'évanouir dans l'infinité de Dieu » et qu'ils « se sentent grands comme l'univers » ; les autres ont vu que « l'Un subsiste à la différence du multiple qui disparaît », et que « chacun de nous est précisément l'un qui subsiste ». Ceux-ci se sentent « confondus avec la source universelle de la vie » ; pour ceux-là, c'est « le Moi sous-jacent », le Moi « pur », « absolu » qui se fait jour à travers les cloisons de « la conscience normale » [1]). Chacun glisse, à qui mieux mieux, son Hégélianisme ou son Bouddhisme dans l'objet de sa vision et trouve ainsi que ces philosophies sont solides, puisqu'elles portent le contrôle de l'expérience. Ce qu'il y a de plus piquant, c'est qu'un esprit tel que M. William James prenne intérêt à ces élucubrations et les examine en vue de savoir si elles ne contiennent pas quelque chose de divin.

De telles étrangetés ne sont d'ailleurs pas nouvelles. Est-ce qu'on ne les avait pas vues se produire chez les Allemands, bien que sous une autre forme, au temps des Goethe, des Novalis, des Lavater et des Kleist [2]) ? La religion, pensait Schleiermacher, forme un monde intérieur et spirituel, essentiellement individuel ; elle est une communion toute personnelle avec la conscience créatrice, un état de grâce, un chant intérieur de la vie, un rayon issu des sources les plus secrètes de l'âme, et répandant sur l'existence entière un air de fête, de joie dominicale. Par suite, « est irréligieux tout ce qui fait la matière d'un concept précis, d'une activité intentionnelle, à savoir : la science, la morale légale, l'activité pratique sous toutes ses formes ». Irréligieuse aussi, la morale elle-même, quand elle se com-

[1]) Will. James, *L'expérience relig.*, pp. 327, 328, 330, 331, 333, 335, 338, 379-380.

[2]) V. G. Goyau, *L'Allemagne religieuse*, t. I, pp. 193-211 ; E. Spenlé, *Novalis*, pp. 71-73, 76-77, 88-89, 358, 360, 368, 369, Paris, Hachette, 1903.

pose de règles abstraites, déduites par la raison. Il ne reculait pas, au moment où il formulait cette idée, devant les conséquences les plus hardies d'une pareille affirmation : « il admettait fort bien le mariage civil, voire même des unions plus libres et moins durables » [1]). Et ces paroles traduisent la mentalité qui dominait alors. De semblables divagations n'ont-elles pas paru et prospéré dans tous les milieux de visionnaires ? Montanus faisait déjà dire au Paraclet : « L'homme est la lyre, et moi, je vole comme l'archet ; l'homme dort, et moi, je veille ». Il voulait signifier par là que Dieu se révèle à chacun de nous et que cette révélation prime toutes les autres. Or on sait les erreurs et les désordres qui sont sortis de cette maxime orgueilleuse [2]).

Est-ce donc qu'il n'y ait rien à prendre sous les formes plus ou moins erronées de l'intuitionnisme actuel ? Ce mouvement d'idées qui a passionné tant d'esprits, ne conserve-t-il donc aucune signification ? Ce n'est point là notre pensée, si sévères que puissent sembler nos critiques. Je vois dans ce mouvement un appel du dehors au dedans, du ritualisme au sens intime des choses. Notre siècle charrie dans son cours bien des éléments funestes : ce serait une naïveté que de ne le point voir, une lâcheté de ne point le dire. Mais il s'y révèle une tendance foncière qui marque un progrès véritable : notre siècle est plus adulte, plus réfléchi, plus spirituel par le mode de ses aspirations que les âges passés. Par là même, il veut un christianisme qui ait quelque chose de moins matériel et de moins extérieur ; il veut un christianisme qui soit une vie. Ce besoin d'intériorité qui s'accuse partout et de plus en plus dans la classe éclairée, voilà ce que les intuitionnistes ont voulu traduire. Et vraiment, s'ils avaient su le dégager de tout ce qui n'est pas

[1]) Spenlé, *loc. cit.*, p. 263.
[2]) Ern. Renan, *Marc-Aurèle*, pp. 209-224, Paris, 1882.

lui, chacun devrait les louer de leur effort ; car la foi religieuse ne pourrait qu'y trouver son profit. Comme l'a très bien vu Mgr Cuthbert Hedley [1]), plus la religion vient de l'âme, plus elle gagne en spiritualité, plus elle est elle-même et plus, par suite, elle a de puissance d'irradiation. N'est-ce pas ce que le Sauveur voulait faire entendre, lorsqu'il prononçait ces paroles sublimes et trop oubliées : « Dieu est esprit ; il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité » [2]) ? Le christianisme, comme tout ce qui a vie, ne se développe que par le dedans.

CLODIUS PIAT.

[1]) *The Holy Eucharist*, London, 1907.
[2]) *Ev. S. J.*, IV, 24.

X.

LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE EN BELGIQUE.

I.

A ceux qui seraient tentés de dire : « Il n'y a pas de philosophie belge », on pourrait répondre que les systématisations philosophiques ne revêtent pas de formes nationales caractérisées. Les frontières politiques n'entravent pas l'essor des idées ; et une doctrine philosophique réellement puissante pénètre l'atmosphère intellectuelle baignant toute une civilisation ou même une vaste époque.

Des hommes comme Platon et Aristote ne sont pas seulement des philosophes athéniens, leur pensée domine l'antiquité et le moyen âge, et on en retrouve la trace dans les temps modernes. La rapide expansion de la philosophie cartésienne au XVIIe siècle, ses ramifications dans les Pays-Bas, en Allemagne et en Angleterre prouvent bien que la doctrine de Descartes n'était pas une conception spécifiquement française, mais qu'elle répondait à un besoin nouveau et général de penser. On peut dire la même chose de l'empirisme inauguré par François Bacon en Angleterre, et qui s'est développé parallèlement dans les autres pays d'Europe et d'Amérique. Enfin, ne sommes-nous pas témoins de la domination devenue mondiale de la philosophie de Kant ? Son criticisme, qui envahit tous les milieux et toutes les sciences, ne traduit donc pas une aspiration propre à l'âme allemande.

S'il en est ainsi, le point de vue qui doit inspirer une

étude sur le mouvement philosophique en Belgique peut être ainsi marqué : suivre les évolutions de la philosophie en Occident, afin de préciser le rôle de nos nationaux aux divers moments de cette histoire. La tâche n'est pas aisée, car les matériaux de pareille entreprise ne sont pas suffisamment rassemblés. A côté d'un petit nombre de philosophes belges qui sont bien connus, combien d'autres dont le nom seul est sauvé de l'oubli ! Il faudrait rendre justice à ces créanciers de l'histoire, établir leur valeur doctrinale, les situer dans leur milieu, éventuellement publier leurs œuvres. De patientes recherches monographiques pourront seules nous rapprocher pas à pas de cet idéal.

La présente notice essaiera de mettre à profit les travaux effectués, de signaler en passant ce qui reste à faire, de tracer les cadres généraux d'une histoire de la philosophie en Belgique.

L'essor de la vie scientifique et philosophique en Occident date de l'érection des écoles monacales et capitulaires ; et Charlemagne, qui conçut et réalisa cette œuvre de régénération pédagogique, a plus d'une attache avec nos anciennes provinces. L'impulsion une fois donnée, le sol de la Germanie se couvre de centres d'étude. Dès le x[e] siècle, Liége devient une métropole intellectuelle. Les écoles de la cathédrale Saint-Lambert et des collégiales rivalisent de zèle, et les écolâtres y affluent « comme les abeilles vers les arbres en fleurs ». En même temps des écoles abbatiales surgissent sur de nombreux points de la principauté : à Gembloux, Waulsort, Saint-Hubert, Stavelot, Brogne, Porcetum, Florennes, Fosse. A Lobbes surtout, qui dans la naissante principauté de Liége détient le sceptre des études [1]).

Avec Notger (fin du x[e] siècle), Liége étend au loin la

[1]) G. Kurth, *Notger de Liége et la civilisation au X[e] siècle*, t. I, p. 253 (Paris, 1905).

renommée de ses écoles, et le grand évêque fait de sa ville « un des plus importants parmi les centres de culture intellectuelle qui précédèrent la naissance des universités »[1]. L'auréole dont la philosophie y est entourée attire des étrangers de marque. L'évêque Eudes de Bayeux, frère de Guillaume le Conquérant, envoie les plus instruits de ses clercs suivre les cours de dialectique[2]. Au XIe siècle, une foule de personnalités, encore trop peu connues, s'y donnent rendez-vous : Adelman, qui appelle Liége la *magnarum artium nutricula* ; Alger, l'écolâtre de Saint-Remy ; Olbert, abbé de Gembloux et de Saint-Jacques de Liége ; Rupert de Deutz, sont les hommes saillants.

La philosophie pratiquée dans les écoles liégeoises ne leur est pas propre ; elle présente des lacunes et des particularités qu'on retrouve dans tous les établissements similaires de l'époque et qui tiennent à des causes d'ordre général. A aucun autre moment de l'histoire il n'y eut en philosophie plus d'internationalisme et de marche uniforme. Partout on rencontre, non seulement les mêmes programmes, les mêmes procédés didactiques, la même langue, mais ce que j'appellerai le même travail de doctrine. Sur des points nombreux et distants, en Germanie, en France et en Angleterre, du IXe au XIIe siècle, on semble s'être donné le mot pour élaborer, suivant les mêmes voies, par bouts et morceaux, une conception *sui generis* de l'ordre universel qu'on a coutume, aujourd'hui, d'appeler la philosophie scolastique.

Non seulement les premiers philosophes eurent à former des doctrines, telle la théorie célèbre des universaux, mais la tâche leur incomba de poser une à une les questions mêmes auxquelles ces doctrines apportaient réponse. De plus, il fallut un long temps avant que l'aspect philosophique d'une question acquît une valeur autonome et se

[1]) *Op. cit.*, p. 298.
[2]) *Ibid.*, p. 281.

diversifiât de l'aspect
temps, était dominé
verses[1]). C'est ainsi
parti contre Bereng
la transsubstantiation —
sans doute, mais
notions métaphysiques
nature, d'accidens

Adelman avait
autre caractère de
moyen âge que
écolâtres et des
on voyage d'une
Tournai, et surtout
lation scolaire,
a dressé la longue liste
contre le nom dans

Plus longue
allèrent étudier
Paris finissent par
et, à partir de la
extension croissante
première université
Belges appelés à
prendront le chemin

A ce moment,
nationales est terminée,
pour assister à une

[1]) Cfr. De Wulf, *Histoire de la*
Louvain, 1903, pp. 135 et suiv : *Introduction*
tique, Louvain, 1904; *Histoire de la philosophie*
Pays-Bas et la principauté de Liège jusqu'à
couronné par l'Académie royale de
[2]) *De veritate corporis et*
publié dans Migne, *Patrologia*
[3]) *Les écoles de Chartres a*
[4]) C. Budinszky, *Die*
selben im Mittelalter, Berl
versitatis Parisiensis, édit

renommée de ses écoles, et le grand évêque fait de sa ville « un des plus importants parmi les centres de culture intellectuelle qui précédèrent la naissance des universités »[1]. L'auréole dont la philosophie y est entourée attire des étrangers de marque. L'évêque Eudes de Bayeux, frère de Guillaume le Conquérant, envoie les plus instruits de ses clercs suivre les cours de dialectique[2]. Au XIe siècle, une foule de personnalités, encore trop peu connues, s'y donnent rendez-vous : Adelman, qui appelle Liége la *magnarum artium nutricula* ; Alger, l'écolâtre de Saint-Remy ; Olbert, abbé de Gembloux et de Saint-Jacques de Liége ; Rupert de Deutz, sont les hommes saillants.

La philosophie pratiquée dans les écoles liégeoises ne leur est pas propre ; elle présente des lacunes et des particularités qu'on retrouve dans tous les établissements similaires de l'époque et qui tiennent à des causes d'ordre général. A aucun autre moment de l'histoire il n'y eut en philosophie plus d'internationalisme et de marche uniforme. Partout on rencontre, non seulement les mêmes programmes, les mêmes procédés didactiques, la même langue, mais ce que j'appellerai le même travail de doctrine. Sur des points nombreux et distants, en Germanie, en France et en Angleterre, du IXe au XIIe siècle, on semble s'être donné le mot pour élaborer, suivant les mêmes voies, par bouts et morceaux, une conception *sui generis* de l'ordre universel qu'on a coutume, aujourd'hui, d'appeler la philosophie scolastique.

Non seulement les premiers philosophes eurent à former des doctrines, telle la théorie célèbre des universaux, mais la tâche leur incomba de poser une à une les questions mêmes auxquelles ces doctrines apportaient réponse. De plus, il fallut un long temps avant que l'aspect philosophique d'une question acquit une valeur autonome et se

[1] *Op. cit*, p. 298.
[2] *Ibid.*, p. 281.

diversifiât de l'aspect théologique qui, dans les premiers temps, était dominateur et alimentait toutes les controverses [1]). C'est ainsi que le Liégeois Adelman (1048), prit parti contre Bérenger de Tours dans la controverse sur la transsubstantiation — une question d'ordre dogmatique sans doute, mais qui fournit l'occasion de préciser les notions métaphysiques de substance, de personnalité, de nature, d'accident ou de réalité adventice [2]).

Adelman avait passé par l'école de Chartres. Et c'est un autre caractère de l'internationalisme de la philosophie au moyen âge que le perpétuel et intense déplacement des écolâtres et des écoliers. On s'expatrie pour apprendre et on voyage d'une école à l'autre. Saint-Gall, Fulda, Liége, Tournai, et surtout Chartres et Paris, ont, dans leur population scolaire, un fort contingent d'exotiques. M. Clerval a dressé la longue liste de nos compatriotes dont on rencontre le nom dans les documents chartrains [3]).

Plus longue encore est la liste des Belges qui s'en allèrent étudier et enseigner à Paris [4]). Car les écoles de Paris finissent par éclipser toutes leurs rivales en Occident et, à partir de la seconde moitié du XIIe siècle, quand leur extension croissante aura abouti à la création de la première université ou du premier *studium generale*, les Belges appelés à jouer un rôle dans l'histoire philosophique prendront le chemin de la métropole française.

A ce moment, la mission historique de nos écoles nationales est terminée, et il faut se reporter au XVe siècle pour assister à une nouvelle éclosion d'instituts autochtones.

[1]) Cfr. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2e édit., Louvain, 1905, pp. 135 et suiv.; *Introduction à la philosophie néo-scolastique*, Louvain, 1904; *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liége jusqu'à la Révolution* (ouvrage couronné par l'Académie royale de Belgique), Louvain, 1895.

[2]) *De veritate corporis et sanguinis Domini ad Berengarem epistolae*, publié dans Migne, *Patrologie latine*, t. CXLIII.

[3]) *Les écoles de Chartres au moyen âge*, Paris, 1895; pp. 83 et suiv.

[4]) C. Budinszky, *Die Universität Paris und die Fremden an derselben im Mittelalter*, Berlin, 1876; et les tables du *Chartularium Universitatis Parisiensis*, édité par Denifle et Chatelain.

Avant de pâlir et de disparaître, l'école de Tournai jeta un vif mais éphémère éclat, sous la direction de l'écolâtre Odon de Tournai (mort en 1113). On vint écouter ses leçons non seulement de Flandre et de Bourgogne, mais encore de Saxe et d'Italie. Il prit une attitude curieuse dans la question, alors à la mode, de la réalité ou de l'irréalité des universaux, engagea à ce sujet une polémique avec « maistre Raimbert de Lille », et défendit dans le *de peccato originali* [1]) une solution réaliste et hardie qui lui valut la célébrité : « tous les hommes, dit-il, ne forment qu'une substance, et les individus ne sont que des modes changeants et éphémères d'une réalité spécifique immuable et permanente. »

Qu'on ne se trompe pas aux titres des ouvrages laissés par un Adelman ou un Odon de Tournai : il ne s'y agit pas seulement de théologie, ainsi qu'on le pourrait croire, mais aussi de philosophie. Matières théologiques et philosophiques sont mélangées, au moyen âge, dans un même traité, mais n'en demeurent pas moins distinctes.

La lutte des réaux et des nominaux est un épisode de ce long enfantement d'idées, qui caractérise le travail philosophique du haut moyen âge ; elle se poursuit et se continue au XIIe siècle dans les écoles de Paris. C'est là que nous rencontrons Gauthier de Mortagne [2]). Gauthier abandonna l'école de Tournai où il fit ses premières études et, de 1136 à 1144, professa à Sainte-Geneviève de Paris une solution « réaliste » que Jean de Salisbury, au XIIe siècle, appela la doctrine des « status », et dont l'intérêt philosophique est d'ailleurs médiocre.

Un autre Tournaisien, Simon de Tournai (entre 1176 et 1192), porte le titre de maître ès arts, et c'est un des premiers Belges qui prirent leurs grades à l'université nouvelle. On a fait à Simon de Tournai un injuste renom

[1]) Migne, *Patrologie latine*, t. CLX.
[2]) *Tractatus de Sancta Trinitate ;* six opuscules.

d'averroïsme et de rationalisme. En réalité, il expose des théories aristotéliciennes et scolastiques, analyse avec une grande netteté l'origine sensible des idées et le processus abstractif. Ses écrits [1]) font pressentir le triomphe définitif du « réalisme modéré » auquel souscrivit toute la scolastique du XIIIe siècle.

Ils sont inédits, et c'est fâcheux, car Simon de Tournai apparaît à un tournant de l'histoire ; il connaît et cite plusieurs des traités nouveaux d'Aristote, qui par leur rapide vulgarisation contribuèrent si puissamment à la renaissance scientifique du XIIIe siècle ; et, à ce titre, sa philosophie est une annonce des temps nouveaux.

On peut dire la même chose d'Alain de Lille, dont l'activité littéraire est plus connue que celle de Simon de Tournai, bien qu'elle soit moins significative au point de vue strictement philosophique. Né vers 1128, il semble avoir enseigné à Paris et mourut, en 1202, à l'abbaye de Citeaux à laquelle il appartenait. Écrivain élégant et d'une latinité remarquable pour son époque, Alain de Lille a attiré sur lui l'attention de ceux qui veulent reconstituer la chaîne d'or des littérateurs chrétiens au moyen âge. Avec Jean de Salisbury, il occupe dans l'histoire de l'humanisme du XIIe siècle la toute première place. Mais il recouvre ses doctrines d'une livrée poétique, et très souvent ses allégories trompeuses nuisent à l'intelligence de sa philosophie Celle-ci est d'inspiration aristotélicienne en psychologie et en métaphysique ; de plus, elle fait accueil à quelques conceptions illogiques que des monographies récentes [2]) ont mises en évidence. Dialecticien consommé, Alain excelle surtout dans la polémique [3]). Il l'a pratiquée contre les Cathares qui niaient la spiritualité de l'âme, et ses disser-

[1]) *Exposition du Symbole de saint Athanase ; Somme théologique.*
[2]) Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus ab Insulis,* Münster, 1896.
[3]) *Tractatus contra haereticos ; ars catholicae fidei ; theologicae regulae ; Anticlaudianus ; de planctu naturae.*

tations sur la simplicité et sur l'immortalité de l'âme constituent à la fois un réquisitoire précieux pour l'intelligence des doctrines matérialistes contemporaines et un résumé de psychologie platonico-augustinienne. Nous achèverons de caractériser la complexe personnalité d'Alain de Lille, en rappelant que, par une autre série d'œuvres, il appartient à la mystique. Mais la mystique catholique est un département de la théologie, et nous n'avons pas à nous en préoccuper dans cette notice [1]).

On vient de rappeler que la scolastique constitua progressivement son patrimoine d'idées. Il faut ajouter que, pour le défendre et l'élargir, elle fut obligée de lutter. Jamais théorie philosophique ne réussit à vivre sans subir la contradiction.

Des hommes, tels qu'Anselme de Cantorbéry et Abélard, accentuent, de façon diverse, le premier en théodicée, le second en métaphysique et en psychologie, cette grande doctrine, clef de voûte d'un système : que Dieu est distinct de tout autre être et que toute substance est individuelle. Mais déjà, au IXe siècle, la contradiction s'était levée ; et Jean Scot Ériugène avait mis en circulation une philosophie moniste, aux allures néo-platoniciennes, qui devait, pendant deux ou trois siècles, entrer en conflit avec l'individualisme de la scolastique.

La fin du XIIe siècle vit se produire, dans les écoles, une recrudescence de panthéisme. Or, l'orthographe des manuscrits ne permet-elle pas de rattacher à la patrie belge le nom de David de Dinant (David de Dinanto), qui mena contre la scolastique de retentissantes controverses ? Le panthéisme matérialiste le plus entier s'étalait dans ses *Quaternuli*. « Il n'y a pas de distinction, disait-il, entre

[1]) Sur les mystiques belges, v. Auger, *Étude sur les mystiques des Pays-Bas au moyen âge*, Bruxelles, 1892.

l'esprit et la matière : tout est de nature corporelle. Et tout se compénètre dans une substance unique. »

Le livre de David de Dinant est perdu, mais Albert le Grand et Thomas d'Aquin, cinquante ans plus tard, prennent encore la peine de résumer sa philosophie et de la réfuter : preuve non douteuse de l'influence dont elle jouit dans les écòles, même au XIII[e] siècle. Quand aura surgi Averroës, qui devait être, pour les scolastiques, un adversaire autrement terrible, plus d'un document officiel continuera d'associer le nom du philosophe arabe à celui du philosophe dinantais.

II.

Le XIII[e] siècle est l'âge d'or de la philosophie scolastique. Il s'ouvre dans l'éclat d'une renaissance brillante, qui n'intéresse pas seulement la philosophie, mais toutes les formes de l'activité intellectuelle. La scolastique apparaît de façon définitive et dans sa systématisation caractéristique. Des ordres entiers se constituent, qui se vouent à l'étudier ; Paris organise son université et réserve à la philosophie une place d'honneur dans l'enseignement ; on se précipite avec avidité sur des livres de philosophes grecs, juifs ou arabes, que des traductions nombreuses de l'arabe ou du grec en latin rendent brusquement accessibles à tous les hommes d'étude. C'est une fièvre de travail.

Rien n'est embrouillé comme la chronologie et l'histoire de ces versions, qui sont venues révéler à l'Occident les grands traités d'Aristote, d'Avicenne, d'Averroës, d'Avicebron. Elles sont de valeur inégale. Les traductions littérales de l'arabe en latin étaient défectueuses ; au contraire, celles faites directement sur le grec, présentaient plus de garantie.

Le dominicain Guillaume de Moerbeke, en Flandre, érudit, helléniste, philosophe, appartient à la pléiade de traducteurs qui travaillaient de première main le texte

grec. A la demande de Thomas d'Aquin, son ami, il entreprit une traduction nouvelle de diverses œuvres d'Aristote. S'il faut en croire une autre thèse moins bien prouvée, un second Belge, le dominicain Henri de Brabant, aurait été associé à cette entreprise générale d'une traduction gréco-latine d'Aristote.

Quoi qu'il en soit, Guillaume de Moerbeke exerça, à un autre point de vue, une influence profonde, quoique indirecte, sur la philosophie du XIIIe siècle ; il acheva en 1268 la traduction latine des *Elementa Theologiae* de Proclus. Et ce livre, qui jouit d'un crédit d'ailleurs immérité, devint avec le *Liber de causis*, une des sources les plus immédiates des aspirations néo-platoniciennes au XIIIe siècle. Divers autres opuscules de Proclus n'existent plus en dehors des versions latines de Guillaume de Moerbeke, — ce qui rend celles-ci plus précieuses — et l'on peut presque en dire autant d'un traité de Ptolémée, également traduit par le dominicain belge et dont le texte grec n'est conservé qu'en fragments [1]).

Capitale incontestée de la philosophie au XIIIe siècle, Paris est le théâtre de joutes mémorables, le centre de leçons brillantes, le rendez-vous de toutes les personnalités marquantes du temps. Aucun pays, à aucune époque, si ce n'est peut-être l'Allemagne du XVIIIe siècle, ne vit en si peu de temps, trois quarts de siècle, une si riche floraison de systèmes. Le groupement de ces systèmes se poursuit activement depuis une dizaine d'années, et déjà se dessinent les grandes lignes des classifications futures.

On s'accorde notamment à distinguer une première direction doctrinale, dominatrice jusqu'au milieu du siècle, et qu'on appelle la scolastique augustinienne, ou plus exactement, selon nous, l'ancienne scolastique du XIIIe siècle.

[1]) Cfr. *Bulletins de la Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique*, 1906, pp. 858 et 859.

Elle se caractérise par le maintien d'un groupe doctrinal de provenance traditionnelle, augustinienne, juive ou arabe et par la conciliation, peu heureuse, de ces doctrines avec des idées nouvelles d'Aristote. Il en résulte, au détriment de ces premières systématisations du XIIIe siècle, une caducité ou une moindre cohésion, qui va s'atténuant, à mesure qu'on élimine les éléments contradictoires, mais qui perdure, malgré les innovations du thomisme, à travers tout le XIIIe siècle. Saint Bonaventure est le représentant le plus significatif de ce groupe et il eut de nombreux disciples. On vient de produire au jour une partie des œuvres très curieuses de l'un d'eux, le cardinal Mathieu de Aquasparta (1235/40-1302). Or, le nom d'un Belge est intimement lié à l'histoire de cette première génération de bonaventuriens, celui du franciscain Gauthier de Bruges, évêque de Poitiers de 1279-1307. Ses *Quaestiones disputatae* et ses Commentaires sur les deux premiers livres des Sentences du Lombard, dont on connaît plusieurs manuscrits, doivent présenter un intérêt considérable, et nous espérons les exhumer un jour. C'est, en effet, parmi ces successeurs immédiats de saint Bonaventure, défenseurs zélés de la tradition, que se rencontrent les controversistes et les combatifs, irréductibles ennemis des nouveautés du thomisme. C'est dans leurs œuvres qu'on suit le mieux les collisions de doctrines, qui agitent si passionnément les milieux scolaires de Paris.

Avec le péripatétisme de l'école albertino-thomiste, s'ouvre, dans les annales de la scolastique du XIIIe siècle, une seconde direction doctrinale, la plus brillante que le moyen âge ait connue. En même temps qu'il bat en brèche un certain nombre de théories accréditées dans l'ancienne scolastique, Thomas d'Aquin y substitue d'heureuses innovations ; et la synthèse scolastique en reçoit un éclat, une puissance et une grandeur qui ont fait l'admiration des siècles. De bonne heure, Thomas eut ses disciples entiers et fidèles ; et après la mort prématurée du maître (1274), ils

prirent en main sa cause pour la défendre contre les intrigues, les pamphlets de toute sorte et les objections de doctrine. Une de ces thèses nouvelles, la plus controversée assurément, est relative à l'unité de la forme substantielle, ou du principe qui, dans toute chose de la nature, lui confère sa détermination fondamentale et aussi sa spécificité. A la fin du XIIIe siècle, on controversait sur l'unité ou la pluralité des formes dans les êtres et surtout dans l'homme, comme aujourd'hui on discute sur l'évolution des espèces ou sur l'existence des noumènes. Nous avons publié le traité d'un de ces polémistes de la première heure, le *de unitate formae* de Gilles de Lessines, un écrit de circonstance, daté de juillet 1278, et qui reflète, dans son style alerte et agressif, l'ardeur passionnée des débats de l'époque.

D'autres enfin, en ce dernier quart de siècle, où chaque nom est une personnalité, ne tinrent, ni pour le thomisme, ni pour l'ancienne scolastique, mais pour un mélange original où l'on trouve du nouveau et de l'ancien, et surtout un ensemble de solutions personnelles sur des questions fondamentales. Ils forment un groupe intermédiaire qu'on peut appeler le groupe des *éclectiques*. Peuvent se ranger dans ce groupe : Gilles de Rome, dont les principales œuvres existent en de nombreuses éditions italiennes des XVe et XVIe siècles ; Jacques de Viterbe, qui est inédit ; Thierry de Fribourg, qui vient d'être révélé et partiellement publié [1]).

Y prennent place, assurément, deux importants philosophes de nationalité belge, Henri de Gand et Godefroid de Fontaines [2]). Henri de Gand rédige une *Summa Theo-*

[1]) par Krebs, *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft* (Beitr. zur Gesch. der Philos. d. Mittelalters). Münster, 1906.

[2]) V. De Wulf, *Études sur Henri de Gand*, Louvain, 1895. Extrait de : *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas* etc. — Du même : *Un théologien philosophe du XIIIe siècle : Étude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines* (Mémoire couronné par l'Académie royale de Belgique). Bruxelles, 1904.

logica et des *Quaestiones Quodlibetales* que les générations suivantes rangeront parmi les belles productions de la scolastique, tandis que son émule ou même son rival, Godefroid de Fontaines, développe une philosophie non moins personnelle, dans une longue série de conférences quodlibétiques.

A partir de 1276, Henri de Gand, docteur en théologie, joua un rôle considérable à l'Université de Paris ; après 1286, ce fut le tour de Godefroid Hozémont, de la noble famille de Fontaines, dont Jacques de Hemricourt écrit dans son *Miroir des Nobles de Hasbaye* qu'il naquit de messire Bernage de Fontaine, qu'il « fut Cannones de Paris et de Saint Lambert à Liége, et ly uns des plus grans docteurs en Theologie quy fuist en nulle Pays » [1].

Le texte de Jacques de Hemricourt indique péremptoirement la nationalité du maître et donne tort à nos voisins de France qui ont voulu, plus d'une fois, inscrire son nom dans le livre d'or de leur histoire. Clerc séculier comme son compatriote de Gand, et, comme lui, chanoine de diverses cathédrales, Godefroid était, en outre, membre du collège de Sorbonne auquel il laissa un legs considérable de précieux manuscrits, aujourd'hui conservés à la Bibliothèque nationale de Paris. C'est à des Belges, en effet, que la bibliothèque de la Sorbonne fut redevable d'une grande partie de ses richesses. Sur la liste des donateurs qui ont constitué son patrimoine de *codices*, nous relevons au XIIIe siècle, outre le nom de Godefroid de Fontaines, ceux de Bernier de Nivelles, de Joseph de Bruges, de Michel Warenghien de Tournai ; au XIVe siècle, ceux de Gilles d'Audenarde, de Gilles de Gand, de Jacob Caper de Gand, de Jean d'Assenede, de Nicaise de la Planque de Menin, de Siger de Courtrai et d'autres.

Les œuvres de Henri de Gand ont été publiées au XVIe

[1]) Edit. Salbray, 1673, p. 171.

et au XVIIe siècle, grâce à la vigilance des Servites qui, par une heureuse méprise historique, considérèrent le Docteur solennel comme un membre de leur ordre. Pure légende, comme aussi la généalogie qui le rattache à la famille des Goethals !

Godefroid de Fontaines, clerc séculier, ne trouva personne au XVIe siècle qui s'intéressât à ses productions, mais elles existent dans de volumineux manuscrits, dont le nombre considérable rend laborieuse la constitution du texte, en même temps qu'il prouve le crédit dont leur auteur jouit dans les écoles. Au reste, il est presque aussi difficile de lire Henri de Gand que Godefroid de Fontaines, car les exemplaires qui sont restés de l'édition des Servites se comptent sur les doigts, et ceux qui les possèdent en détiennent jalousement le dépôt. A notre connaissance, il existe en Belgique deux exemplaires imprimés des *Quodlibet* de Henri de Gand, l'un à la Bibliothèque de Gand, l'autre à la Bibliothèque de Louvain, mais l'édition de la *Somme théologique* est introuvable chez nous. Une réédition s'impose [1]).

Henri de Gand et Godefroid de Fontaines constituent des personnalités scientifiques complexes, tour à tour théologiens dogmatiques, moralistes, juristes, canonistes, économistes, philosophes et même pamphlétaires. Celui qui veut se rendre compte de l'originalité philosophique de nos deux grands scolastiques doit replacer leurs théories dans le milieu où elles évoluent, et ces théories présentent de grandes affinités ; non seulement parce qu'elles s'inspirent des mêmes préoccupations et sont relatives aux mêmes problèmes, mais aussi parce que Godefroid de Fontaines semble avoir combattu avec prédilection les solutions de son compatriote. C'est ainsi qu'il oppose à la thèse de

[1]) Les quatre premiers *Quodlibet* de Godefroid de Fontaines, dans leur *reportatio*, ont été publiés par De Wulf et Pelzer, t. II, des « Philosophes Belges », Louvain, 1905. En préparation : les tomes III et IV (Quodl. V-XIV).

l'illumination spéciale, préconisée par Henri de Gand, l'intellectualisme le plus entier, qu'il critique sa fausse psychologie de l'espèce intentionnelle (*species intentionalis*) ou du déterminant de nos connaissances, et surtout son volontarisme. Tout le sixième *Quodlibet* est consacré à cette intéressante question du mode d'exercice de la volonté, dans ses décisions nécessaires ou libres ; et tandis que Henri de Gand revendique, pour le vouloir humain, un pouvoir absolu d'auto-détermination, Godefroid professe un déterminisme psychologique, voisin des solutions leibniziennes : l'un et l'autre se séparent de Thomas d'Aquin, mais dans des sens différents. Sur d'autres points de doctrine, ils font cause commune contre le thomisme, comme dans l'importante controverse de la distinction de l'essence et de l'existence. Leur principe commun se résume dans cette formule, négative de toute distinction réelle, et dont ils poursuivent les nombreuses répercussions en philosophie : *Tot sunt esse quot essentiae.*

Enfin, ils ont des solutions propres, je dirais singulières, car personne, parmi leurs contemporains, ne les a voulu reprendre ; telles : la dualité des formes substantielles ou des principes d'être dans l'homme, chez Henri de Gand, ou la bizarre doctrine de la transsubstantiation, chez Godefroid de Fontaines. Chacune de ces théories, et bien d'autres, mériterait une étude à part, mais on ne la pourrait entreprendre sans de longues dissertations.

Un grand fait, cependant, domine cette étude comparative des deux philosophes belges et fixe leur place dans l'histoire : l'un et l'autre s'accordent sur les doctrines constitutionnelles et organiques de la synthèse scolastique, et, par ce côté, ils sont l'un et l'autre de la famille des Thomas d'Aquin et des Bonaventure.

Mais le XIIIe siècle engendre plus d'une systématisation rivale de la scolastique. Une, surtout, l'averroïsme latin, se dresse en face, au pôle opposé de la philosophie. Des

conflits inévitables éclatent et les épisodes les plus bruyants de l'histoire de l'Université de Paris se rattachent à cette lutte de deux grands systèmes : le système scolastique que défendent, avec Thomas d'Aquin, avec Bonaventure et Duns Scot, les philosophes belges dont il vient d'être parlé — et le système averroïste. Or, par un privilège singulier échu à notre petite Belgique, c'est un philosophe brabançon, Siger de Brabant, qui est le leader incontesté de l'averroïsme latin, pendant la sixième et la septième décade du XIII[e] siècle.

Réputé il était, puisqu'une partie importante des maîtres ès arts épouse ses idées, et que Dante immortalise son nom dans ces vers flatteurs de la Divine Comédie (*Paradiso*, X, 136) :

Essa è la luce eterna di Sigieri
Che, leggendo nel vico degli Strani
Sillogizzo invidiosi veri.

Redoutable non moins, puisque son plus illustre collègue, Thomas d'Aquin, prend la peine de réfuter *ex professo* ses doctrines, et que l'autorité épiscopale les condamne solennellement. Peu de détails sont connus avec certitude de la vie de Siger de Brabant. Il est maître ès arts à Paris et, pendant une dizaine d'années, l'âme des agitations qui se succèdent au sein de l'Université. Dès 1266, il a maille à partir avec le légat Simon de Brie, dans des affaires disciplinaires qu'on peut appeler péchés de jeunesse, mais qui révèlent son caractère altier et violent. De 1272 à 1275, il tient en échec le recteur de l'Université, Albéric de Reims, et se met à la tête d'un parti d'opposants.

Frappé une première fois en 1270, Siger n'en continue pas moins à propager son enseignement et à prendre position vis-à-vis des maîtres scolastiques. Une seconde condamnation en 1277 met fin à son enseignement. Siger meurt avant 1300 (puisque cette année Dante le rencontre

dans ses voyages célestes); et peut-être avant novembre 1284, dans des circonstances qui demeurent vivement contestées. La mauvaise fortune, qui brisa sa carrière, fut fatale à un autre Belge, partisan de son averroïsme, Bernier de Nivelles, dont on sait peu de chose.

Le turbulent chef de parti Siger de Brabant est aussi un professeur remarquable, et il revendique hautement le caractère *antiscolastique* de sa philosophie. Il se pose en adversaire d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, *contra praecipuos in philosophia viros Albertum et Thomam*. L'œuvre capitale de Siger, *de anima intellectiva*, a directement inspiré le *de unitate intellectus contra averroïstas* de Thomas [1]). Le P. Mandonnet, dans un ouvrage de premier ordre, a décrit cette lutte corps à corps des deux chefs d'école ; il a montré que l'enjeu de la lutte était la doctrine scolastique dans ses théories fondamentales. Siger de Brabant professe toutes les théories spécifiques de l'averroïsme : il souscrit à l'unité de l'intellect pour tous les hommes, conclut à l'union purement accidentelle de l'âme rationnelle et du corps, compromet la personnalité et l'immortalité personnelle, nie la responsabilité morale et la Providence, affirme la réalisation nécessaire du monde, sa production par intermédiaires, et par-dessus tout, cherche à abriter l'orthodoxie de ses doctrines derrière le célèbre principe des deux vérités, savoir que ce qui est vrai en philosophie peut être faux en théologie et inversement.

Il n'est pas étonnant que pareilles thèses, enseignées par un personnage en vue à Paris, aient soulevé des oppositions retentissantes, et qu'on ait mis tout en œuvre pour entraver leur influence. Siger disparu, l'averroïsme vit son essor momentanément brisé, mais il reparut non moins vigoureux, au XIVe et au XVe siècle.

[1]) Vient d'être réédité, dans la collection complète des *Œuvres de Siger de Brabant*, par le P. Mandonnet (t. VII, des « Philosophes Belges »).

A quel groupe faut-il rattacher des auteurs moins connus du XIIIe siècle ; tels Henri Baten de Malines et Barthélemy de Bruges, dont nous connaissons, en manuscrit, des commentaires d'Aristote et des traités originaux ; Jacques de Douai, dont Hauréau signale un commentaire *de anima* ; et au début du XIVe siècle, le sorbonniste Siger de Courtrai (mort en 1341) qui a laissé, en manuscrit, quatre compendiums de logique ? Des travaux monographiques pourront seuls livrer les éléments d'une réponse à cette question.

III.

Les noms qui appartiennent aux XIVe et XVe siècles, plus nombreux peut-être, sont assurément moins brillants, car l'histoire du mouvement philosophique, dans nos provinces, continue à suivre le rythme de la philosophie occidentale, et on sait qu'avec le XIVe siècle se dessinent les premiers symptômes d'un appauvrissement général de la pensée. Une nouvelle école scolastique naît au début du XIVe siècle, le terminisme de Guillaume d'Occam. Elle est issue d'une réaction contre les entités abstraites dont les successeurs de Duns Scot avaient peuplé la métaphysique et elle s'inspire d'un conceptualisme et d'une idéologie propres, qui, sans trahir les doctrines organiques de la scolastique, en altèrent la pureté.

L'occamisme eut un succès de nouveauté, et les écoles philosophiques de Paris lui ouvrirent largement leurs portes. Encore un Belge, le porte-drapeau de l'occamisme à Paris, pendant la première moitié du XIVe siècle : Jean Buridan, de Béthune, né dans les dernières années du XIIIe siècle, recteur de l'Université, en 1328. Beaucoup de légendes circulent autour de son nom : son bannissement de Paris, son séjour à l'Université de Vienne, ses rapports avec Jeanne de Navarre.

Il mourut après 1350, laissant une série de traités plusieurs fois édités du XVe au XVIIe siècle : une *Summa de*

dialectica, un *Compendium logicae*, et des commentaires sur la physique, la métaphysique, l'éthique et la politique d'Aristote, le traité de l'âme et les *Parva Naturalia*.

C'est au problème de la liberté que Buridan consacre ses meilleures recherches, et il le résout dans le sens du déterminisme psychologique. Tout bien que l'intelligence nous propose exerce sur le vouloir, indéterminé de sa nature, un attrait naturel, et, si nous nous abandonnions à cette *complacentia*, nous choisirions nécessairement entre deux biens, celui qui nous apparaîtrait le meilleur. Mais la *liberté* que possède le vouloir lui permet de suspendre son choix, et d'imposer à la raison un nouvel examen des alternatives en présence. Notre détermination sera morale, si nous prenons pour norme de cette comparaison la fin de notre nature, l'*ordinatio finalis*. Libre à la volonté de multiplier ses sursis ; mais quand, finalement, elle aura accepté sans appel le jugement de la raison, elle choisira nécessairement le bien qui lui apparaîtra le meilleur : c'est là, pour Buridan, l'essence même de la liberté morale. Pareille conclusion rappelle singulièrement la balance de Leibniz et son impassibilité, quand deux poids la sollicitent de part et d'autre. On connaît l'histoire de l'âne, se laissant mourir de faim entre deux boisseaux de foin de quantité et de qualité égales. Elle ne se rencontre pas dans les écrits de Buridan, et ce sont, sans doute, les contemporains qui l'ont imaginée, pour ridiculiser la théorie. Peut-être aussi Buridan s'en est-il servi, dans ses leçons orales, pour montrer la différence entre l'acte libre de l'homme et l'acte nécessité de la bête : tandis que l'animal obéit fatalement à l'inclination la plus forte et ne peut sortir d'indécision, si on suppose son appétit sensible au point mort entre deux biens égaux, l'homme trouve dans la réflexion le moyen de découvrir finalement le bien le meilleur, et de s'y rallier.

De Paris, l'occamisme se répandit dans les nouvelles universités de langue allemande. A Heidelberg, il fut

introduit par le premier recteur, le Hollandais Marsile d'Inghen, en 1386. Lui aussi s'était initié à l'occamisme dans les écoles de Paris ; et après avoir occupé une haute place dans la métropole française, il se vit obligé de transporter son enseignement dans la jeune université allemande.

Au fur et à mesure que l'on avance dans l'histoire de l'occamisme, on voit grandir les éléments de décadence que contient en germe la philosophie de son auteur. Occam, sous couleur de simplifier la métaphysique, la déposséda de ses plus importantes théories et para la logique de ses dépouilles. Ses disciples s'en autorisèrent pour mettre en honneur une dialectique toute verbale dont l'Université de Paris tenta vainement de purger ses écoles. Cette sophistique engendra bientôt une terminologie vaine et creuse et, par contre-coup, un luxe de classifications, de mots inutiles et de barbarismes. Ces défauts éclatent dans les écrits d'un professeur belge que nous rencontrons à Paris, à la veille de la Renaissance : Jean Dullaert de Gand (vers 1471-1513), commentateur d'Aristote [1]), dont les leçons inspirèrent à l'humaniste Vivès le dégoût de la scolastique.

Parallèlement à l'école occamiste, la philosophie de saint Thomas et celle inaugurée par Duns Scot continuèrent à faire de nombreux adeptes, mais sans produire des personnalités de valeur.

Du côté des thomistes, le nom le plus remarquable qui intéresse nos provinces est celui de Denys le Chartreux, de Ryckel (1402-1471). Après avoir conquis, à l'Université, le titre de maitre ès arts, Denys entra dans la Chartreuse de Ruremonde en 1423. Ses Commentaires sur les

[1]) On connait de lui notamment : *In Aristotelis libros peri Hermenias commentaria ; Quaestiones super octo libros physicorum, Aristotelis necnon super libros de coelo et mundo.. ; Habes, humanissime lector, metheororum Aristotelis facilem expositionem et quaestiones super eosdem magistri Johannis Dullaert de Gandavo*. Edité au XVIe siècle.

sentences et sur le *de consolatione* de Boèce, la *Summa fidei catholicae*, le *Compendium philosophicum et theologicum*, le *Dialogion de fide catholica* sont des productions philosophico-théologiques sobres et précises, où l'auteur a, de parti pris, évité les controverses subtiles qui encombraient la scolastique de son temps. Denys est un disciple fervent du thomisme ; on peut s'en convaincre en jetant un coup d'œil sur la *Summa fidei orthodoxae* (L. I-III), que lui-même appelle *Medulla operum S. Thomae*, et dans laquelle il suit, pas à pas, les matières traitées par la *Somme théologique* de saint Thomas. Sur quelques points spéciaux cependant, il s'écarte de la doctrine thomiste.

Les Chartreux ont entrepris une réimpression de ses œuvres ; commencée en 1896 par Dom Baret, à la Chartreuse de Notre-Dame des Prés à Montreuil, elle a été achevée à Tournai.

Moins importants sont les noms de deux autres philosophes thomistes : Dominique de Flandre qu'on trouve vers 1470 à Bologne [1]), fit des *quaestiones quodlibetales* et des travaux sur la métaphysique d'Aristote, les analytiques postérieurs et le traité de l'âme ; — Pierre de Bruxelles ou Pierre Crokaert [2]), après avoir suivi à Paris les leçons de l'occamiste Jean Major, se tourna du côté du thomisme et eut, pour élève, l'Espagnol Vittoria.

Mentionnons enfin Henri de Bruxelles, moine d'Afflighem (XIV[e] siècle), mathématicien, computiste, commentateur de divers écrits d'Aristote, et au XV[e] siècle son compatriote George de Bruxelles, collaborateur de Thomas Bricot, à Paris.

[1]) Les Flamands étaient nombreux à Bologne. En 1432, ils constituent une nation, et cela jusqu'en 1475, date à laquelle ils sont incorporés dans la nation allemande. V. Franck, *Les recteurs flamands des universités de Bologne et le collège Jacobs* (Revue de Belgique, 1888, pp. 182 et suiv.).

[2]) Commente Aristote, Petrus Hispanus et le traité *de ente et essentia* de saint Thomas.

La création d'une université autochtone à Louvain (1423) fut un événement décisif dans les annales de la philosophie en Belgique. Elle fit affluer le courant scientifique sur le sol de la patrie. L'Université de Louvain fut, pour les Pays-Bas, ce que l'Université de Paris, au XIIIe siècle, avait été pour la France.

M. De Wulf,
Professeur à l'Université de Louvain.

(à suivre.)

XI.

LE FONDEMENT BIOLOGIQUE DE LA PSYCHOLOGIE.

Notes critiques.

*(Suite et fin *).*

Les progrès de l'expérience en psychologie ont fait voir combien peu fondé était l'espoir d'arriver à la « quantification des faits psychiques ». Pouvons-nous « quantifier » les faits psychiques en les mesurant? Pouvons-nous, surtout pour tout ce qui regarde les manifestations supérieures de la vie, mesurer les faits psychiques?

Il est clair que, pour les faits physiques auxquels les formules mathématiques ont été appliquées pour la première fois, la formule mathématique sert à exprimer avec la plus grande précision possible la loi que l'expérience et l'observation ont permis de déterminer [1]. Or, pour qu'il fût possible d'en faire autant pour les faits psychiques, il serait nécessaire de réduire les faits psychiques à des faits physiques. En parlant de la psychologie physiologique, nous avons vu que cela est absolument impossible et que, s'il est vrai qu'il y a une connexion intime entre les faits anatomiques et physiologiques et les faits psychiques, il est impossible de réduire ceux-ci à ceux-là comme le mécanicisme avait espéré le faire. C'est donc avec raison que

*) Voir Revue Néo-Scolastique, mai 1908.

[1]) L'application des méthodes mathématiques à la science a été amplement traitée par Mach, Galton, Quételet, etc. Volterra a donné un bon exposé synthétique de la question dans l'Archivio di Fisiologia (1905).

Chiabra [1]) écrit : « Nous ne pouvons pas même nous servir du nombre comme d'une représentation purement schématique individuant une qualité psychique déterminée ; les faits psychiques ne sont pas mesurables, parce que les déterminations physiques de mesure se rapportent aux masses, forces, énergies objectives, tandis que les déterminations psychiques de mesure sont elles-mêmes des qualités psychiques, des valeurs purement psychiques. » Et De Sarlo [2]), qui a clairement établi cette irréductibilité, ajoute qu'il est facile de comprendre que les faits psychiques, n'étant pas étendus, n'étant pas des grandeurs, ne peuvent pas être mesurés. *Mesurer* c'est voir combien de fois une grandeur déterminée (unité de mesure) est contenue dans une autre grandeur (grandeur à mesurer) : or, chaque fait psychique se distingue des autres par la qualité, et les faits psychiques étant hétérogènes, qualitativement différents, ne peuvent se soumettre à une commune mesure. Il est vrai qu'ils présentent une intensité qui est susceptible d'augmentation et de diminution, mais, si nous pouvons percevoir immédiatement en gros et d'une manière vague les degrés de variation de l'intensité psychique, nous ne pouvons préciser de combien une sensation donnée est plus intense qu'une autre.

Si cette remarque est importante pour les manifestations psychiques inférieures, elle a une valeur plus grande encore pour les manifestations supérieures. Il est évidemment absurde de vouloir fixer avec des termes numériques quantitatifs les variations et les différences individuelles, par exemple, de l'intelligence, de l'imagination. L'école française qui a voulu pousser plus loin la psychométrie et l'appliquer à la pédagogie en faisant la mensuration de l'intelligence des écoliers, a frisé le ridicule dans ce domaine. Et

[1]) Voir entre autres : *I dati dell' esperienza psichica*, Firenze, 1906. Cfr. aussi Alliotta, *La misura in psicologia sperimentale*, Firenze, 1905 ; Titchener, *Experimental psychology*, New-York, 1902-1906.
[2]) *Ueber Fechner's psychophysisches Gesetz* (Sitzungsber. d. K. Akad. d. Wissens.; Math. Naturw. Cl. 72, B. 3 é. 1876).

qu'une telle incapacité soit proprement intrinsèque à la méthode, nous pouvons en avoir une preuve dans le fait que, lorsqu'on a voulu procéder à la mensuration de l'intelligence chez les écoliers, on a dû se borner à déclarer que, tout bien considéré, la donnée la plus sûre est encore celle de la classe à laquelle appartient l'écolier. Nous devons donc conclure que les nombres ne sont qu'une représentation schématique du fait psychique ; ils servent non pas à « quantifier » le phénomène psychique, mais seulement à en individuer une qualité déterminée. Cela explique comment, dès le début, de nombreuses objections furent soulevées contre les travaux de Fechner, spécialement par Hering, Delbœuf [1]) et Foucault [2]). Toutes ces objections étaient principalement dirigées contre l'aspect mathématique des lois psychophysiques et se basaient sur de nombreuses données démontrant que l'évaluation quantitative des faits psychiques ne présente nullement en réalité cette précision mathématique que Weber, Fechner et les autres prétendaient avoir atteinte. Elles ont provoqué un vaste travail de reconstruction. Ce furent d'abord des conceptions ingénieuses rendant plus vraisemblable la formule psychophysique, puis la réédification des lois psychophysiques accomplie par Wundt et ses élèves, par Merkel, Ebbinghaus, Stumpf, Münsterberg. Le critique le plus subtil de la psychophysique, Foucault, écrivait à propos de la fameuse loi de Weber : « Si on considère les résultats bruts des expériences, on trouve la plupart du temps que la loi de Weber ne se vérifie pas ou bien ne se vérifie que dans des limites assez restreintes ; on est alors stupéfié de l'obstination que mit Fechner à apporter corrections sur corrections pour trouver une vérification de la loi » [3]).

[1]) *Éléments de psychophysique générale et spéciale.* Paris, 1883.
[2]) *La psychophysique.* Paris, 1901.
[3]) Il est opportun de noter que, depuis ces derniers temps, les recherches de psychophysique pure ont un peu cédé le pas aux recherches de psychologie *différentielle.* Della Valle voit dans ce fait l'un des signes de la décadence de la psychophysique. « D'abord, dit-il,

Nous avons montré comment une pareille critique pouvait être justifiée.

Parallèlement aux désillusions inévitables chez les partisans exclusifs de la méthode expérimentale en psychologie, il faut noter la bienfaisante influence exercée par l'application de cette méthode.

En effet, tandis que les protagonistes de l'assimilation de la psychologie à la biologie avaient espéré que l'application de l'expérience aurait bientôt conduit à ce qu'ils appelaient une « psychologie scientifique », c'est-à-dire à une psychologie suivant les ornières des autres sciences naturelles et ayant avec elles des méthodes communes, tandis qu'ils avaient toute confiance dans l'expérience pour réussir à se délivrer du cauchemar de l'âme et de son unité, c'est la psychologie expérimentale elle-même, comme le note avec raison Alliotta [1]), qui a inauguré la réaction contre ce positivisme sous lequel se cache un matérialisme brutal.

Ce fait et les raisons qui l'ont déterminé sont mis en pleine lumière par le cardinal Mercier [2]).

Nous ferons observer ici que la défiance montrée par certains philosophes envers la méthode expérimentale est due non point à un danger réel que son application pourrait présenter pour le principe spiritualiste, mais uniquement à ce que cette méthode est pratiquée avec prédilection par ceux qui sont le moins disposés à reconnaître ce principe [3]).

on n'aspirait qu'à l'universel, au commun, et l'anxieuse recherche de lois mathématiquement constantes faisait oublier de déterminer cas pour cas les constantes individuelles qui intervenaient dans le jeu des forces opérantes. Mais l'inadéquation du calcul abstrait à la réalité, l'ampleur des variations moyennes, la fréquence des exceptions et irrégularités, montrèrent que le nœud du problème se trouvait précisément dans la détermination de ces forces. »

[1]) Voir plus haut. Cfr. à ce sujet l'intéressant petit ouvrage récemment traduit en français : Lodge, *Vie et matière*, Paris, 1907.

[2]) *La psychologie expérimentale et la philosophie spiritualiste* (Bull. de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques de l'Acad. Roy. de Belgique, 1900).

[3]) Voir à ce sujet : G. Allievo, *La psicologia filosofica di fronte alla psicologia fenomenistica ; appunti di antropologia e psicologia* (Atti R. Accad. d. Scienze, Torino, Vol. XI, Disp. 7, 1905-06).

Il y a eu en effet des gens qui ont voulu chercher dans les résultats de la psychologie expérimentale des armes contre la philosophie spiritualiste.

Mais, en réalité, les faits leur ont donné tort [1]).

Ainsi la psychologie expérimentale a exercé une bienfaisante influence sur la restauration des doctrines spiritualistes qui ont repris la place que le positivisme néo-matérialiste avait tenté de leur enlever au nom de la science. On peut s'en rendre compte quand on considère le fait, mis en lumière par la présente étude, que la psychologie empirique n'a nullement réussi à se substituer à la métaphysique.

Énumérant les mérites de la psychologie expérimentale, le cardinal Mercier écrit [2]) : « Le premier mérite de la psychologie expérimentale est d'avoir fait de la psychologie empirique une science naturelle, d'avoir multiplié et élaboré avec plus de soin les matériaux qui préparent la synthèse plus compréhensive de l'avenir ». Il en trouve la raison dans ce fait que les psychologues de profession, tout en cherchant à constituer une science à eux, n'ont nullement pour but de la substituer à la métaphysique. Binet [3]), Höffding [4]) font des déclarations explicites à ce sujet.

Je suis heureux de rapporter ici ce jugement du même savant et éminent auteur, le cardinal Mercier : « Bien qu'elle ne veuille point se substituer à la métaphysique et la supplanter, la psychologie contribue ainsi comme les autres sciences biologiques à fixer les bases scientifiques de la philosophie de l'homme. Elle provoque systématiquement, au moyen d'une série de stimulants physiques et phy-

[1]) Pour la preuve de cette affirmation, voir: Gemelli, *Del valore dell' esperimento in psicologia*, Scuola cattolica, 1907, Milano; id.: *L'esperimento in psicologia*, Riv. di psic. appl. e sc. affini, Bertalia, 1908.

[2]) *Loc. cit.*

[3]) *Introduction à la psychologie expérimentale*. Paris, 1904.

[4]) *Outlines of Psychology*. London, 1891.

siologiques, des états de conscience déterminés, les simplifie, assiste à leur genèse, les confronte à divers points de vue, celui de leur qualité, de leur intensité, de leur durée, de leur tonalité, de leur pouvoir dynamogénique; elle étudie ensuite comment ils peuvent se manifester et s'extérioriser. Qui ne voit qu'elle donne ainsi à l'étude des faits psychologiques une orientation nouvelle et favorise par conséquent le développement de la connaissance métaphysique de l'homme ? » [1])

Nous pourrions énumérer d'autres avantages dus à l'influence générale exercée par les recherches de psychologie expérimentale sur l'orientation de la psychologie et, ce qui est plus important, sur les conceptions de la métaphysique. Pour éviter des longueurs inutiles, nous renvoyons à l'ouvrage déjà cité du cardinal Mercier qui nous démontre très clairement que ces recherches ont apporté sur plus d'un point des confirmations vraiment étonnantes de la doctrine spiritualiste, par exemple, en donnant un fondement scientifique à la distinction du sens et de l'intelligence telle qu'elle est admise par Aristote et les scolastiques; en enlevant toute valeur à la thèse fondamentale de la psychologie anglaise de l'association qui a dominé pendant tant d'années la psychologie et créé une « psychologie sans âme ».

Ce qu'il me faut faire ressortir ici, c'est que la psychologie expérimentale n'a pas peu contribué à préciser la signification du spiritualisme dans ses rapports avec la science et qu'elle ne manquera pas — c'est une chose indubitable — de dissiper d'autres équivoques à cet égard.

D'une part, on est parvenu à donner la preuve scientifique qu'entre nos états psychiques et les excitants par lesquels ils sont provoqués ou les effets dynamiques par lesquels ils sont déterminés, il existe des rapports définis et

[1]) Cfr. Pesch, S. J., *Die grossen Welträtsel* (Philosophie der Natur), Freiburg i. Br., 1907.

réguliers d'interdépendance. C'est ainsi qu'on a contribué à exclure de la psychologie le spiritualisme subjectif arbitraire de Descartes et de V. Cousin. En même temps tombe le préjugé que la philosophie spiritualiste et la science sont étrangères l'une à l'autre et que le positivisme matérialiste est le seul représentant autorisé de la science positive.

D'autre part, les hommes de science, trop habitués à ne considérer dans l'activité humaine que les aspects extérieurs, physiques ou physiologiques, ont appris à l'école de la psychologie expérimentale à ne pas négliger l'aspect interne de notre vie psychique. Ceux qui pendant si longtemps avaient accepté, sans se donner la peine de contrôler leurs conclusions, l'identification des faits de conscience avec des modes de mouvement, s'aperçoivent aujourd'hui qu'ils ont fait fausse route. C'est pour cette raison que nous voyons aujourd'hui la réaction contre le positivisme se faire au nom de la psychologie. Ce sont précisément des données psychologiques qui servent de base aux nouveaux systèmes de philosophie qui prennent le nom de contingentisme, de pragmatisme, etc. Or, si nous ne pouvons donner notre assentiment sans condition à cette « philosophie nouvelle », comme on l'appelle en France, nous pouvons toutefois, en qualité d'amis de la psychologie, être heureux qu'une connaissance plus adéquate des facultés psychiques ait orienté les philosophes dans l'étude des problèmes gnoséologiques vers une conviction toujours plus prononcée de l'insuffisance des doctrines positivistes. Et le positivisme lui-même commence aujourd'hui à renoncer à ce caractère naturalistique emprunté aux sciences physiques et naturelles que Comte et Spencer lui avaient imprimé et qui, par suite des conditions spéciales de la culture, recueillait il y a une vingtaine d'années, comme le dit Villa [1]), « les applaudissements du public scientifique et non scientifique »; le posi-

[1]) *Filosofia e scienza.* Prolusione al corso di filosofia teoretica alla Reale Università di Pavia, 1907.

tivisme tend à retourner à la forme qui eut au XIXe siècle son représentant le plus complet dans John Stuart Mill et qui était celle de l'empirisme critique et psychologique.

Cette influence, indirecte toutefois, que la psychologie a exercée depuis que l'expérience en a transformé l'orientation et rendu plus sûrs les résultats, démontre clairement l'importance de la psychologie expérimentale.

Et en arrivant à cette conclusion, je sens le devoir de me réclamer d'une parole de S. É. le cardinal Mercier dont il n'a pas été suffisamment tenu compte, spécialement en Italie.

Pour combattre l'opinion de ceux qui affirment que les philosophes catholiques ne savent pas sacrifier « une idée vieille de quelques siècles » le jour où elle contredit manifestement un fait observé et qui se vantent « d'être seuls habitués à prendre comme point de départ, comme origine des recherches, l'observation source de la vérité et souveraine maîtresse de la science », ceux qui affirment que les philosophes catholiques font de la politique même en philosophie, il convient de noter ce précieux enseignement du savant archevêque de Malines : « La morale de ces préjugés, c'est que nous devons plus énergiquement que jamais, nous catholiques, aimer la science et la cultiver dans nos écoles de philosophie » [1]).

Cela provient du fait que, si la psychologie expérimentale ne s'occupe pas des problèmes métaphysiques, ceux-ci ne sont pourtant nullement supprimés par la psychologie expérimentale. A chaque pas ils surgissent et demandent une explication. Le cardinal Mercier note avec raison [2]) que, parmi les expérimentateurs de profession tels que Wundt, Ziehen, Ebbinghaus, Höffding, James, Ladd, il n'y en a pas un seul qui, parvenu à la fin de ses propres travaux, ne se soit senti en présence de l'éternelle question : Quelle est la nature du moi conscient ?

[1]) *La psychologie contemporaine*, Louvain, 1891, p. 451.
[2]) Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres, 1900.

Or, si le problème métaphysique s'impose ici comme ailleurs à l'homme d'étude, je puis affirmer, comme je l'ai démontré pour les sciences biologiques [1]), que la philosophie aristotélicienne se prête mieux que toute autre à l'interprétation des faits qui font l'objet des études de psychologie expérimentale [2]).

Cette conclusion paraît encore plus évidente à qui veut considérer la grande difficulté qu'ont les systèmes philosophiques les plus en vogue aujourd'hui à réunir en une seule conception organique les résultats de l'observation interne et de l'observation externe. Comme je l'écrivais récemment [3]), en examinant la valeur de l'expérience en psychologie, l'impuissance de ces systèmes à concilier l'observation interne et l'expérience fait resplendir d'une lumière encore plus grande la conception aristotélicienne qui répond seule aux préoccupations de la psychologie expérimentale. Seul l'animisme aristotélicien, dit Wundt [4]), en rattachant la psychologie à la biologie, demeure comme l'unique conclusion métaphysique plausible de la psychologie expérimentale.

« Et de fait, dirai-je avec Mercier [5]), « si l'on admet avec Aristote et tous les maîtres de la philosophie médiévale, que l'homme est une substance composée de matière et d'une âme immatérielle ; que les fonctions supérieures sont en rapport de dépendance réelle avec les fonctions inférieures, qu'il n'y a pas dans l'homme une seule démarche intérieure qui n'ait son corrélatif physique, pas une seule idée sans une image, pas une seule volition sans une émotion sensible, aussitôt le phénomène concret qui s'offre à la conscience, présente le caractère d'un complexus psychologique et phy-

[1]) *I nuovi orizzonti della biologia*, Riv. internazionale, 1906.
[2]) Voir pour la démonstration de ce point mes travaux susmentionnés.
[3]) Gemelli, *Il momento attuale della psicologia sperimentale* (Riv. di psicologia applicata, Bologna, 1908).
[4]) *Grundzüge der Psychologie*, II, 4e éd., p. 623.
[5]) Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres, 1900, p. 450.

siologique à la fois ; il relève de l'introspection par la conscience et de l'observation biologique et physiologique ; bref, la raison d'être d'une science psychophysiologique est tout indiquée. »

Désormais l'observation et l'expérience semblent être les méthodes indispensables à la psychologie ; désormais ces deux méthodes doivent se compléter mutuellement. Elles ne peuvent faire faillite entre les mains de l'homme d'étude, elles donneront la solution des problèmes ardus que la psychologie a affrontés.

Nous pouvons conclure ces considérations en affirmant que le caractère empirique pris aujourd'hui par les recherches psychologiques ne peut aucunement justifier l'assimilation de la psychologie aux sciences biologiques, parce que l'expérience psychologique a un caractère et une physionomie tellement particuliers et tellement propres qu'il est impossible de la confondre avec l'expérience dont se servent les diverses sciences biologiques. Si donc des hommes d'étude en se servant des résultats des recherches expérimentales essaient de faire de la psychologie une branche de la biologie, ils n'y arriveront qu'en déformant et en dénaturant l'expérience psychique et en manquant à l'esprit scientifique.

* * *

Il nous reste désormais à examiner la dernière cause à laquelle est due cette tentative d'assimiler la psychologie aux sciences biologiques ; je vais parler de l'influence exercée sur l'étude des faits psychiques par la théorie de l'évolution.

Chacun sait que du jour où l'astre de l'évolution s'est élevé dans le ciel de la biologie, il a dominé non seulement le domaine de cette science, mais il a encore illuminé les domaines de beaucoup d'autres sciences. On peut dire qu'aucune hypothèse scientifique n'a eu jusqu'ici la puissance d'attirer à elle les intelligences d'une manière aussi

vivace ; certes, aucune autre hypothèse n'a suscité autant de sympathie après une courte période de réaction durant laquelle le ridicule parut vouloir la tuer; aucune hypothèse n'a reçu d'une manière aussi unanime les suffrages des hommes de science ; certainement aucune autre hypothèse n'a su au même degré envahir petit à petit tous les domaines du savoir humain en renversant des conceptions séculaires pour y substituer des représentations de la nature nouvelles et plus hardies.

Il est facile de comprendre la raison d'une fortune aussi rapide. Dans l'esprit des premiers qui la formulèrent, la théorie de l'évolution était schématiquement simple. Il était trop naturel d'essayer bientôt d'appliquer aussi à d'autres sciences une idée si simple et si explicative, et la psychologie ne fut pas l'une des dernières à laquelle on fit cette application.

Les recherches successives ont cependant démontré que si l'idée évolutionniste renferme un fond de vérité et si réellement le monde organique est guidé par les lois de l'évolution dans son perpétuel devenir et dans son adaptation aux diverses conditions de vie, cependant la doctrine de l'évolution telle que l'avaient conçue Darwin, Haeckel et Spencer ne fut qu'un songe de jeunesse de la biologie. Il y a aujourd'hui parmi les biologistes une tendance très prononcée à déprécier la théorie de l'évolution, à lui assigner des limites plus modestes et surtout à lui enlever ce caractère d'explication certaine qu'elle avait acquis peu à peu et à lui laisser la valeur d'une hypothèse des sciences naturelles [1]).

Non seulement on est devenu fort sceptique relativement à la fécondité de l'évolution comme doctrine générale, mais

[1]) Cfr. à ce propos: Gemelli, *Su di una nuova forma della teoria dell'evoluzione*, Scuola cattolica, 1906; *Per l'evoluzione*, Riv. di fisica mat. e scienze naturali, 1906-07; *L'origine delle specie e la teoria dell'evoluzione*, Libreria Ed. Fiorentina ; *L'enigma della vita e i nuovi orizzonti della biologia*, ibid. (paraîtra prochainement).

on se trouve en présence d'un amas de faits qu'on ne réussit pas à accorder avec elle. Cela fait comprendre comment, surtout dans ces dernières années, on a essayé de divers côtés de délivrer les sciences naturelles du joug de la théorie de l'évolution ou plutôt de la dépouiller des affirmations métaphysiques, infiltrations certaines du monisme.

Cette réaction ne manquera certainement pas d'exercer également une influence bienfaisante sur la psychologie; mais il faut bien reconnaître que cette influence ne s'est que timidement fait sentir jusqu'ici. La psychologie est encore imprégnée du concept fondamental du transformisme qui y a été transplanté avec tous les accessoires propres à une théorie biologique.

C'est à Spencer que revient le mérite d'avoir fait la première tentative d'application de la notion d'évolution aux sciences biologiques[1]). Suivant lui, l'évolution consiste, comme on sait, en une intégration de la matière et en une dissipation concomitante de l'énergie par laquelle la matière passe d'une homogénéité relativement indéfinie et incohérente à une hétérogénéité relativement définie et cohérente et l'énergie subit une transformation parallèle. Ou bien encore l'évolution selon Spencer est un processus par lequel une masse confuse, où il n'y avait aucune différenciation de parties et de fonctions, parvient peu à peu à une différenciation toujours plus accentuée des parties et des fonctions.

Dans l'esprit de Spencer, l'évolution a eu pour objet l'entièreté du processus cosmique depuis la condensation de la nébuleuse primitive jusqu'aux produits de la vie sociale des nations civilisées. Et de plus, ce processus est, comme on sait, un processus de caractère mécaniciste. Non seulement les différenciations des espèces organiques, les

[1]) Voir: *Principes de psychologie*, *Principes de biologie*, *Premiers principes*, etc.

instincts des animaux, mais encore les manifestations les plus élevées de la vie de l'homme (institutions sociales, arts, etc.) sont tout autant de stades transitoires dans le développement indéfini des forces cosmiques, des nébuleuses primitives. Il y a plus : ce développement est absolument indépendant de toute finalité interne, c'est le résultat fatal d'antécédents dont l'orientation et l'action ne sont déterminées que par « les circonstances » ou bien encore par le hasard. Cette loi mécanique gouverne également le développement de l'activité psychique. Spencer ne considère plus les phénomènes psychiques dans le domaine de la conscience, car il pense qu'on ne peut en rendre compte de cette manière. Il considère l'activité psychique et l'activité biologique tout ensemble de l'individu à un point de vue plus général. Selon Spencer, si tous les processus fonctionnels d'un organisme tendent à la conservation de l'individu et de l'espèce, ils répondent à des nécessités biologiques déterminées. L'activité psychique ne semble alors être autre chose que la différenciation ultérieure du simple mouvement réflexe.

Or, — et je ne fais qu'indiquer succinctement cette question qui mériterait une plus ample discussion — la doctrine évolutive des facultés psychiques de Spencer n'est pas autre chose qu'une analogie audacieusement greffée sur une hypothèse qui a beaucoup perdu de sa valeur aujourd'hui. Ainsi, pour Spencer, l'activité de l'homme est le produit de l'adaptation sous l'influence des conditions favorables de l'ambiance, de la survivance du plus apte à la vie et de l'hérédité. Il est évident qu'on a affaire ici à un exposé du développement de l'activité psychique fait d'une manière analogue à l'hypothèse de la sélection naturelle. Mais de quel droit a-t-on fait cela ? Depuis les sévères critiques de Wigand, Hamann, Pauly, Kassowitz, Delage, Reinke, Driesch, Fleischmann et autres, la doctrine de la sélection naturelle est désormais condamnée. On peut aussi dire que les récentes études sur l'hérédité dues à Mendel,

Correns, Tchermack, celles sur l'évolution discontinue (mutation), principalement dues au botaniste hollandais Hugo de Vries et au zoologue Heincke, et enfin celles de l'école biométrique anglaise et américaine (Bateson, Galton, Davenport, Pearson, etc.) [1]) ont fait renoncer désormais à cette conception simpliste. On ne peut donc plus invoquer la sélection naturelle pour expliquer les origines de l'activité psychique humaine : tout au plus peut-elle être considérée comme l'un des nombreux facteurs secondaires qui coopèrent au processus évolutif. De toute façon, la sélection naturelle, dans le cas présent encore, il est bon de le rappeler, ne peut avoir absolument rien créé de neuf, elle a travaillé pour la mort et non pour la vie.

Encore moindre est la valeur de la doctrine évolutionniste de E. Haeckel [2]) quant à son application à la psychologie. Haeckel nous apprend que tout atome a la connaissance sensible *(Empfindung)*, que toute molécule organique a sa mémoire *(Gedächtnis)*, que la conscience se réduit à des phénomènes physiques et chimiques... Tout cela est émaillé de contradictions : les contradictions, comme on sait, ne manquent pas dans l'œuvre du prophète d'Iéna.

Ce qui constitue la base de son système, c'est que non seulement tous les organismes, mais encore tous les atomes ont la conscience. De cette façon, la ψυχή est un élément primitif du monde bien qu'il se manifeste à des degrés extrêmement différents, depuis l'âme de l'atome et de la cellule jusqu'à celle des organismes supérieurs. Cette théorie étend donc jusqu'à l'infini le domaine de la conscience.

Il est facile de mettre en lumière la raison pour laquelle Haeckel et ses partisans adoptent cette doctrine renouvelée de la monade leibnizienne. Comme le fit remarquer avec

[1]) Pour la bibliographie de ces travaux, voir mes publications susmentionnées.

[2]) Ses idées sont exposées dans l'ouvrage : *Die Welträtsel, Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, 3e éd. Bonn, 1902.

raison Laminne [1]), il s'agit pour eux de ne pas recourir à une cause supérieure pour expliquer l'origine de la conscience et de la vie psychique dans le monde. Il est donc nécessaire que la vie psychique soit éternelle, et, comme il est certain que les êtres vivants n'ont pas toujours existé, il a été nécessaire d'attribuer également la connaissance aux éléments de la matière inorganique. Les degrés les plus élevés de la connaissance, qui ont été atteints dans les temps ultérieurs, seront considérés comme le résultat obtenu par l'évolution de cette sensibilité élémentaire attribuée aux atomes [2]).

Mais c'est en vain qu'on espère se soustraire ainsi à l'objection qui s'élève contre toute conception matérialiste. La juxtaposition d'atomes sensibles ne donnera pas un être nouveau, molécule, probionte, cellule, biophore, plastidule muni d'une puissance élémentaire de connaissance, elle ne donnera qu'une collection d'individus ayant chacun leur propre connaissance sensitive, la sensation des molécules et en tout cas un phénomène psychique *nouveau* qui réclame un principe distinct d'eux, c'est-à-dire une âme. La même chose doit se dire de la mémoire et de la connaissance.

Et comme il y eut une époque où il n'y avait point d'êtres vivants sur notre globe, on se trouve dans la nécessité d'admettre l'intervention d'une cause surnaturelle pour justifier l'origine de l'âme des êtres vivants, d'une âme qui ne peut être la résultante d'êtres élémentaires existant d'abord et réunis pour constituer un organisme.

Cette théorie qui attribue la vie psychique à tout être matériel, est arbitraire.

Nous n'aurions pas plus de peine à démontrer combien est

[1]) *L'univers d'après Haeckel*, Paris, 1904. *L'évolution*, Louvain, 1908. Pour la critique de la conception haeckélienne, voir : Dennert, Paulsen, Clifford, Mac Prince, Riehl, etc.

[2]) Contre ce panpsychisme haeckélien, d'excellentes choses ont été écrites par deux hommes de science qui ne sont guère des spiritualistes : Tanzi *(I limiti della psicologia*, 1897) et Mosso *(Materialismo e misticismo)*, Nuova ontologia, 18 déc. 1895.

également arbitraire l'application de cette doctrine à l'explication des autres manifestations de l'activité psychique, intelligence, langage, etc.

Or, tout cela démontre que l'abîme réel qu'il y a entre l'âme spirituelle et la matière est, comme s'en convainc aussi notre expérience interne et externe, tellement profond que la théorie de l'évolution ne réussit pas à le combler. Comme je l'ai observé dans ma préface à l'ouvrage bien connu du Père Wasmann [1]), cet abîme est beaucoup plus grand que l'abîme qui sépare la matière organique et la matière inorganique, la vie végétative et la vie sensitive ; il n'est pas possible de le combler, parce que l'âme spirituelle et la matière sont diamétralement opposées. Le monisme moderne a démenti depuis longtemps cette vérité antique et il cherche de toutes ses forces à cacher la différence essentielle qui existe entre la matière et l'esprit, mais il n'a réussi ni avec la psychologie cérébrale de l'homme ni avec la psychologie comparée de l'homme et des animaux. Entre le mouvement de l'atome cérébral et la pensée, entre l'instinct des animaux et l'intelligence, l'antique et infranchissable abîme est toujours béant.

Vaines ont été toutes les tentatives de le combler, tant [2]) celles faites par les recherches sur l'intelligence présumée des singes et des fourmis que celles qu'on a faites pour abaisser le niveau intellectuel des sauvages. Entre la vie spirituelle humaine dans ses manifestations intimes et la vie sensitive animale telle qu'elle se présente dans les êtres que l'évolution a conduits à un haut degré d'organisation et de fonction, il y a une différence tellement grande qu'il est impossible de la faire franchir par l'évolution naturelle. Ici il faut nécessairement que l'homme de science admette un acte de création qui est un postulat réel pour la science.

[1]) *La biologia moderna e la teoria dell'evoluzione*, Firenze, 1906.
[2]) *Die Biologie und die Entwicklungstheorie*, Freiburg, 1907. — *Der Kampf um die Entwicklungstheorie in Berlin*, Freiburg, 1907.

La prétendue continuité de la vie dans ses diverses manifestations n'a aucun titre scientifique [1]).

* * *

Pour éviter toute équivoque, je dois faire remarquer ici qu'en combattant l'assimilation de la psychologie aux sciences biologiques je n'ai point prétendu nier l'utilité que la direction biologique peut apporter à la psychologie.

Si nous pouvons dire que, dans l'esprit du plus grand nombre, la période biologique est sur le point d'être définitivement dépassée et de céder la place — sauf pour certains retardataires — à une psychologie vraiment psychologique étudiant les faits psychiques en eux-mêmes comme étant distincts de ceux de la nature physique et par ses méthodes propres, l'observation et l'expérience psychologique, nous devons pourtant reconnaître que l'application de certains concepts biologiques a assurément rendu des services à la psychologie.

Nous avons déjà vu plus haut que certaines sciences biologiques et avant toutes la physiologie ont, malgré les erreurs commises, rendu des services signalés et tout spécialement en faisant acquérir une physionomie propre à la méthode expérimentale inaugurée en psychologie à travers de grandes difficultés. De plus, la précision des méthodes propres aux sciences biologiques n'a pas manqué d'exercer

[1]) Je devrais rappeler beaucoup d'autres tentatives d'application de la théorie de l'évolution à la psychologie, mais on comprend qu'il faudrait beaucoup écrire à ce sujet. Je me bornerai à citer quelques noms d'auteurs de tentatives de ce genre, mais dans des sens différents: Münsterberg *(Ueber Aufgaben und Methoden der Psychologie*, Leipzig, 1891); Sergi *(L'origine dei fenomeni psichici e la loro significazione biologica*, 1885); Romanes *(Animal intelligence*, 1882, *Mental evolution in animals*, 1883, *Mental evolution in man*, 1888); Vignoli *(Della legge fondamentale dell'intelligenza nel regno animale; Saggio di psicologia comparata*, 1887); Ardigò *(La psicologia come scienza positiva*, 1882); Baldwin *(Handbook of Psychology)*; Lewes *(The problem of live and mind*, 1874-75, *The physiological basis of mind*, 1875); Despine *(Psychologie naturelle*, 1868); Della Valle *(La psicogenesi della coscienza*, 1905), etc.

Correns, Tchermack, celles sur l'évolution discontinue (mutation), principalement dues au botaniste hollandais Hugo de Vries et au zoologue Heincke, et enfin celles de l'école biométrique anglaise et américaine (Bateson, Galton, Davenport, Pearson, etc.) [1]) ont fait renoncer désormais à cette conception simpliste. On ne peut donc plus invoquer la sélection naturelle pour expliquer les origines de l'activité psychique humaine : tout au plus peut-elle être considérée comme l'un des nombreux facteurs secondaires qui coopèrent au processus évolutif. De toute façon, la sélection naturelle, dans le cas présent encore, il est bon de le rappeler, ne peut avoir absolument rien créé de neuf, elle a travaillé pour la mort et non pour la vie.

Encore moindre est la valeur de la doctrine évolutionniste de E. Haeckel [2]) quant à son application à la psychologie. Haeckel nous apprend que tout atome a la connaissance sensible *(Empfindung)*, que toute molécule organique a sa mémoire *(Gedächtnis)*, que la conscience se réduit à des phénomènes physiques et chimiques... Tout cela est émaillé de contradictions : les contradictions, comme on sait, ne manquent pas dans l'œuvre du prophète d'Iéna.

Ce qui constitue la base de son système, c'est que non seulement tous les organismes, mais encore tous les atomes ont la conscience. De cette façon, la ψυχή est un élément primitif du monde bien qu'il se manifeste à des degrés extrêmement différents, depuis l'âme de l'atome et de la cellule jusqu'à celle des organismes supérieurs. Cette théorie étend donc jusqu'à l'infini le domaine de la conscience.

Il est facile de mettre en lumière la raison pour laquelle Haeckel et ses partisans adoptent cette doctrine renouvelée de la monade leibnizienne. Comme le fit remarquer avec

[1]) Pour la bibliographie de ces travaux, voir mes publications susmentionnées.

[2]) Ses idées sont exposées dans l'ouvrage : *Die Welträtsel, Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, 8e éd. Bonn, 1902.

raison Laminne [1]), il s'agit pour eux de ne pas recourir à une cause supérieure pour expliquer l'origine de la conscience et de la vie psychique dans le monde. Il est donc nécessaire que la vie psychique soit éternelle, et, comme il est certain que les êtres vivants n'ont pas toujours existé, il a été nécessaire d'attribuer également la connaissance aux éléments de la matière inorganique. Les degrés les plus élevés de la connaissance, qui ont été atteints dans les temps ultérieurs, seront considérés comme le résultat obtenu par l'évolution de cette sensibilité élémentaire attribuée aux atomes [2]).

Mais c'est en vain qu'on espère se soustraire ainsi à l'objection qui s'élève contre toute conception matérialiste. La juxtaposition d'atomes sensibles ne donnera pas un être nouveau, molécule, probionte, cellule, biophore, plastidule muni d'une puissance élémentaire de connaissance, elle ne donnera qu'une collection d'individus ayant chacun leur propre connaissance sensitive, la sensation des molécules et en tout cas un phénomène psychique *nouveau* qui réclame un principe distinct d'eux, c'est-à-dire une âme. La même chose doit se dire de la mémoire et de la connaissance.

Et comme il y eut une époque où il n'y avait point d'êtres vivants sur notre globe, on se trouve dans la nécessité d'admettre l'intervention d'une cause surnaturelle pour justifier l'origine de l'âme des êtres vivants, d'une âme qui ne peut être la résultante d'êtres élémentaires existant d'abord et réunis pour constituer un organisme.

Cette théorie qui attribue la vie psychique à tout être matériel, est arbitraire.

Nous n'aurions pas plus de peine à démontrer combien est

[1]) *L'univers d'après Haeckel*, Paris, 1904. *L'évolution*, Louvain, 1908. Pour la critique de la conception haeckélienne, voir : Dennert, Paulsen, Clifford, Mac Prince, Riehl, etc.

[2]) Contre ce panpsychisme haeckélien, d'excellentes choses ont été écrites par deux hommes de science qui ne sont guère des spiritualistes : Tanzi (*I limiti della psicologia*, 1897) et Mosso (*Materialismo e misticismo)*, Nuova ontologia, 18 déc. 1895.

également arbitraire l'application de cette doctrine à l'explication des autres manifestations de l'activité psychique, intelligence, langage, etc.

Or, tout cela démontre que l'abîme réel qu'il y a entre l'âme spirituelle et la matière est, comme s'en convainc aussi notre expérience interne et externe, tellement profond que la théorie de l'évolution ne réussit pas à le combler. Comme je l'ai observé dans ma préface à l'ouvrage bien connu du Père Wasmann [1]), cet abîme est beaucoup plus grand que l'abîme qui sépare la matière organique et la matière inorganique, la vie végétative et la vie sensitive ; il n'est pas possible de le combler, parce que l'âme spirituelle et la matière sont diamétralement opposées. Le monisme moderne a démenti depuis longtemps cette vérité antique et il cherche de toutes ses forces à cacher la différence essentielle qui existe entre la matière et l'esprit, mais il n'a réussi ni avec la psychologie cérébrale de l'homme ni avec la psychologie comparée de l'homme et des animaux. Entre le mouvement de l'atome cérébral et la pensée, entre l'instinct des animaux et l'intelligence, l'antique et infranchissable abîme est toujours béant.

Vaines ont été toutes les tentatives de le combler, tant [2]) celles faites par les recherches sur l'intelligence présumée des singes et des fourmis que celles qu'on a faites pour abaisser le niveau intellectuel des sauvages. Entre la vie spirituelle humaine dans ses manifestations intimes et la vie sensitive animale telle qu'elle se présente dans les êtres que l'évolution a conduits à un haut degré d'organisation et de fonction, il y a une différence tellement grande qu'il est impossible de la faire franchir par l'évolution naturelle. Ici il faut nécessairement que l'homme de science admette un acte de création qui est un postulat réel pour la science.

[1]) *La biologia moderna e la teoria dell'evoluzione*, Firenze, 1906.
[2]) *Die Biologie und die Entwicklungstheorie*, Freiburg, 1907. — *Der Kampf um die Entwicklungstheorie in Berlin*, Freiburg, 1907.

La prétendue continuité de la vie dans ses diverses manifestations n'a aucun titre scientifique [1]).

*
* *

Pour éviter toute équivoque, je dois faire remarquer ici qu'en combattant l'assimilation de la psychologie aux sciences biologiques je n'ai point prétendu nier l'utilité que la direction biologique peut apporter à la psychologie.

Si nous pouvons dire que, dans l'esprit du plus grand nombre, la période biologique est sur le point d'être définitivement dépassée et de céder la place — sauf pour certains retardataires — à une psychologie vraiment psychologique étudiant les faits psychiques en eux-mêmes comme étant distincts de ceux de la nature physique et par ses méthodes propres, l'observation et l'expérience psychologique, nous devons pourtant reconnaître que l'application de certains concepts biologiques a assurément rendu des services à la psychologie.

Nous avons déjà vu plus haut que certaines sciences biologiques et avant toutes la physiologie ont, malgré les erreurs commises, rendu des services signalés et tout spécialement en faisant acquérir une physionomie propre à la méthode expérimentale inaugurée en psychologie à travers de grandes difficultés. De plus, la précision des méthodes propres aux sciences biologiques n'a pas manqué d'exercer

[1]) Je devrais rappeler beaucoup d'autres tentatives d'application de la théorie de l'évolution à la psychologie, mais on comprend qu'il faudrait beaucoup écrire à ce sujet. Je me bornerai à citer quelques noms d'auteurs de tentatives de ce genre, mais dans des sens différents: Münsterberg *(Ueber Aufgaben und Methoden der Psychologie*, Leipzig, 1891); Sergi *(L'origine dei fenomeni psichici e la loro significasione biologica*, 1885); Romanes *(Animal intelligence*, 1882, *Mental evolution in animals*, 1883, *Mental evolution in man*, 1888); Vignoli *(Della legge fondamentale dell'intelligenza nel regno animale ; Saggio di psicologia comparata*, 1887); Ardigò *(La psicologia come scienza positiva*, 1882); Baldwin *(Handbook of Psychology)*; Lewes *(The problem of live and mind*, 1874-75, *The physiological basis of mind*, 1875); Despine *(Psychologie naturelle*, 1868); Della Valle *(La psicogenesi della coscienza*, 1905), etc.

Mélanges et Documents.

III.

Essai d'une démonstration mathématique de l'existence de Dieu.

On a proposé un grand nombre d'arguments pour démontrer l'existence de Dieu. Il n'entre point dans notre intention de les soumettre à la critique ni même de les rapporter.

Nous voudrions seulement fournir à tout esprit cultivé, de la manière qui nous semble la plus simple et la plus sûre, une connaissance de Dieu laquelle pour être élémentaire n'en soit pas moins rigoureusement scientifique. Cette connaissance sera *élémentaire*, car elle n'aura pas d'autre objet que l'existence de Dieu et sa distinction d'avec ce qui n'est pas Lui, mais elle sera véritablement *scientifique*, *mathématique*. Elle ne laissera place à aucun doute.

Elle sera ainsi plus parfaite, plus certaine que celle que les savants en général ont de la science qu'ils cultivent spécialement, et cela pour deux motifs.

D'abord, parce que la connaissance scientifique de Dieu ne dépend pas de celle des faits de sens commun, tels, par exemple, que l'existence des corps, tandis que la plupart des sciences : Mécanique, Physique, Chimie, Biologie, etc., ne peuvent subsister sans la connaissance de l'existence des corps, et cependant tous les savants (ou du moins presque tous) sont incapables de justifier scientifiquement leur croyance à cette existence.

En second lieu, la connaissance philosophique ou scientifique de Dieu est plus parfaite que celle que fournissent les sciences physiques, pour cet autre motif que les définitions sur lesquelles elle s'appuie sont en très petit nombre et les premières parmi les premières. Pour cela, elles sont aussi les moins incomplètement connues de la généralité des hommes, et les axiomes qui en découlent et dont nous aurons à nous servir, sont parmi ceux que tout homme connaît le mieux.

Il ne peut cependant être question de démontrer sans autre préparation l'existence de Dieu. Le théorème de l'existence de Dieu

d'avoir fait comprendre que l'étude des faits psychiques eux-mêmes ne peut se limiter à la description et à l'ordination systématique des diverses manifestations d'ordre psychique ou à la détermination des mécanismes complexes qui en forment le substrat. Elle doit aller plus loin et, comme on comprend en biologie que les organismes ne doivent pas être considérés au point de vue purement statique, mais qu'ils doivent être également examinés au point de vue dynamique, de même en psychologie la méthode génétique doit venir éclairer la comparaison et l'expérimentation. De même aussi en psychologie la conception dynamique doit se substituer à la conception statique de l'activité psychique. Plus qu'aucune autre, la doctrine de l'évolution a certainement servi à attirer l'attention des hommes d'étude sur l'importance de cette méthode de recherche. Or je crois que si la doctrine de l'évolution, qui à mon avis est plutôt une méthode qu'un système, se dépouille de tous les éléments métaphysiques dont elle est actuellement entachée dans l'esprit du plus grand nombre et principalement des monistes, cette méthode amènera à étudier l'activité psychique dans son développement individuel, à se rendre compte du développement collectif et social de cette vie psychique et à compléter la notion que l'observation et l'expérimentation nous donnent de cette vie psychique et de ses manifestations. Pour démontrer la fécondité de ce mode de recherches il suffira d'indiquer que c'est à elle que nous devons les résultats obtenus dans l'étude du caractère, des passions, dans les recherches sur la psychologie des peuples, des enfants, etc., etc.

Il nous serait facile de multiplier les exemples d'applications utiles et fécondes, des concepts et des méthodes biologiques à la psychologie, mais nous avons hâte de conclure.

* * *

La biologie et la psychologie sont des sciences absolument distinctes par leur objet et par leur méthode.

Correns, Tchermack, celles sur l'évolution discontinue (mutation), principalement dues au botaniste hollandais Hugo de Vries et au zoologue Heincke, et enfin celles de l'école biométrique anglaise et américaine (Bateson, Galton, Davenport, Pearson, etc.) [1]) ont fait renoncer désormais à cette conception simpliste. On ne peut donc plus invoquer la sélection naturelle pour expliquer les origines de l'activité psychique humaine : tout au plus peut-elle être considérée comme l'un des nombreux facteurs secondaires qui coopèrent au processus évolutif. De toute façon, la sélection naturelle, dans le cas présent encore, il est bon de le rappeler, ne peut avoir absolument rien créé de neuf, elle a travaillé pour la mort et non pour la vie.

Encore moindre est la valeur de la doctrine évolutionniste de E. Haeckel [2]) quant à son application à la psychologie. Haeckel nous apprend que tout atome a la connaissance sensible *(Empfindung)*, que toute molécule organique a sa mémoire *(Gedächtnis)*, que la conscience se réduit à des phénomènes physiques et chimiques... Tout cela est émaillé de contradictions : les contradictions, comme on sait, ne manquent pas dans l'œuvre du prophète d'Iéna.

Ce qui constitue la base de son systéme, c'est que non seulement tous les organismes, mais encore tous les atomes ont la conscience. De cette façon, la ψυχή est un élément primitif du monde bien qu'il se manifeste à des degrés extrêmement différents, depuis l'âme de l'atome et de la cellule jusqu'à celle des organismes supérieurs. Cette théorie étend donc jusqu'à l'infini le domaine de la conscience.

Il est facile de mettre en lumière la raison pour laquelle Haeckel et ses partisans adoptent cette doctrine renouvelée de la monade leibnizienne. Comme le fit remarquer avec

[1]) Pour la bibliographie de ces travaux, voir mes publications susmentionnées.

[2]) Ses idées sont exposées dans l'ouvrage : *Die Welträtsel, Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, 3e éd. Bonn, 1902.

science explicative, nous ne pouvons pourtant nous arrêter à ce point, mais nous devons passer outre et tendre à résoudre les problèmes de la nature, de la signification et de la valeur des manifestations de l'activité psychique. Or, cette recherche ne peut être faite que par une psychologie philosophique considérant que l'esprit n'est pas un simple objet, ni une des nombreuses choses que la science peut prendre pour objet d'étude, mais aussi le moyen par lequel la réalité se révèle.

Prétendre étudier les fonctions vitales de l'esprit dans le but d'arriver à déterminer la nature et la finalité de ce qu'il y a derrière ces phénomènes, c'est-à-dire de l'âme humaine par les seules méthodes de la biologie, c'est commettre une erreur scientifique parce que cela équivaut à présupposer une assimilation des faits de la vie organique et des faits de la vie psychique, assimilation que rien ne permet d'admettre.

Concluons : D'un côté, la biologie a procuré des avantages incontestables à la psychologie en étudiant les éléments concomitants et les coëfficients de l'activité psychique et surtout en fixant les méthodes de recherche expérimentale pour étudier et décrire les phénomènes de l'activité psychique ; mais, d'un autre côté, elle lui a manifestement nui en prétendant renfermer dans le domaine des manifestations de la vie organique celui des manifestations de la vie psychique. En tout cas, la biologie est nettement distincte de la psychologie, soit que celle-ci se borne à décrire et à expérimenter les faits psychiques (psychologie empirique), soit qu'elle s'élève jusqu'à devenir la véritable science des fonctions de l'esprit et qu'elle en recherche la nature et la finalité (psychologie philosophique).

Fr. A. Gemelli, O. F. M.,
professeur agrégé honoraire d'histologie.

Milan (Couvent de l'Immaculée Conception).

Mélanges et Documents.

III.

Essai d'une démonstration mathématique de l'existence de Dieu.

On a proposé un grand nombre d'arguments pour démontrer l'existence de Dieu. Il n'entre point dans notre intention de les soumettre à la critique ni même de les rapporter.

Nous voudrions seulement fournir à tout esprit cultivé, de la manière qui nous semble la plus simple et la plus sûre, une connaissance de Dieu laquelle pour être élémentaire n'en soit pas moins rigoureusement scientifique. Cette connaissance sera *élémentaire*, car elle n'aura pas d'autre objet que l'existence de Dieu et sa distinction d'avec ce qui n'est pas Lui, mais elle sera véritablement *scientifique*, *mathématique*. Elle ne laissera place à aucun doute.

Elle sera ainsi plus parfaite, plus certaine que celle que les savants en général ont de la science qu'ils cultivent spécialement, et cela pour deux motifs.

D'abord, parce que la connaissance scientifique de Dieu ne dépend pas de celle des faits de sens commun, tels, par exemple, que l'existence des corps, tandis que la plupart des sciences : Mécanique, Physique, Chimie, Biologie, etc., ne peuvent subsister sans la connaissance de l'existence des corps, et cependant tous les savants (ou du moins presque tous) sont incapables de justifier scientifiquement leur croyance à cette existence.

En second lieu, la connaissance philosophique ou scientifique de Dieu est plus parfaite que celle que fournissent les sciences physiques, pour cet autre motif que les définitions sur lesquelles elle s'appuie sont en très petit nombre et les premières parmi les premières. Pour cela, elles sont aussi les moins incomplètement connues de la généralité des hommes, et les axiomes qui en découlent et dont nous aurons à nous servir, sont parmi ceux que tout homme connaît le mieux.

Il ne peut cependant être question de démontrer sans autre préparation l'existence de Dieu. Le théorème de l'existence de Dieu

repose en effet sur d'autres théorèmes qu'il faut démontrer au préalable.

Mais avant tout nous avons à établir une notion très importante, celle d'*ipséité*.

Axiome : Tout objet est l'objet que cet objet est ; autrement : tout objet est l'objet qu'il est ; tout objet est lui-même.

Définition : J'appelle *ipséité* d'un objet le caractère ou l'attribut que cet objet a d'être l'objet qu'il est, d'être soi-même. Ainsi, par exemple : l'ipséité de Pierre, c'est le caractère qu'il a d'*être Pierre ;* l'ipséité de la blancheur, c'est *être la blancheur*, et en général l'ipséité d'un objet A, c'est *être A*.

Il existe quelque chose, à savoir mes pensées. Tel est le fait fondamental.

Je dis qu'il existe quelque chose A qui vérifie la formule suivante : *A n'existe pas* n'implique pas contradiction (I).

En effet, aucune de mes pensées n'a toujours existé. Donc chacune de mes pensées vérifie la formule (I). Soit en effet A une quelconque de mes pensées actuelles ; elle vérifie la formule : *A n'existe pas* n'implique pas contradiction, car si *A n'existe pas* implique contradiction, A ne peut avoir commencé, ni ne peut cesser d'exister. Donc *A n'existe pas* n'implique pas contradiction.

Soit maintenant S l'ensemble de tous les objets existants dont chacun vérifie la formule (I) ; je dis que leur somme vérifie également la formule (I). En effet, soit α l'un quelconque de ces objets, la proposition *α n'existe pas* implique *S n'existe pas.* Car aucune somme ne peut exister si l'un quelconque de ses termes n'existe pas. Il s'ensuit que si *S n'existe pas* implique contradiction, *α n'existe pas* implique contradiction (car si A implique B et B implique C, A implique C). Mais si *α n'existe pas* implique contradiction, α ne vérifie pas la proposition (I), ce qui est contraire à la supposition. Puis donc que α vérifie la formule (I), il s'ensuit que S vérifie également la formule (I).

Je dis maintenant que S vérifie la formule *A existe* $>$ *A est A* (I^{bis}), car puisque *A existe* implique *A est A* (car A non A existant implique contradiction),il est donc impossible que la formule *A existe* $<$ *A est A* (II) soit jamais vérifiée. Donc elle n'est pas vérifiée par S.

D'autre part, si S vérifie la formule *A existe* $=$ *A est A* (III), comme la négation de *A est A* implique contradiction, il s'ensuit que la négation de *A existe* implique contradiction. Mais on vient de démontrer que S vérifie la formule I et par conséquent que *S n'existe pas* n'implique pas contradiction. Donc S ne vérifie pas la formule III. Ne vérifiant ni la formule II ni la formule III,

S vérifie donc la formule I^{bis}, et ainsi l'existence de S, étant plus que l'ipséité de S, implique quelque chose que n'implique pas l'ipséité de S ou S. Or S implique chacun des objets existants qui vérifient la formule (I). Donc l'existence de S implique quelque chose d'autre que chacun des objets existants qui vérifient la formule (I). Et puisque S existe, il existe quelque chose d'autre que chacun des objets existants qui vérifient la formule (I). Donc il existe quelque chose qui ne vérifie pas la formule (I). Donc il existe quelque chose dont la non-existence implique contradiction. Or on appelle *dieu* un objet dont la non-existence implique contradiction. Donc un dieu existe.

Je dis maintenant qu'un dieu ne peut être *composé*. Car tout composé n'existe pas nécessairement. Donc tout composé vérifie la formule (I) ; sans cela aucun de ses éléments ne pourrait exister sans lui. Mais un dieu ne vérifie pas la formule (I) (par définition). Donc un dieu ne peut être composé.

De même il est impossible que l'ipséité d'un dieu soit composée. Car alors elle pourrait ne pas exister, elle vérifierait la formule (I). Mais alors aussi son sujet ou ce dieu vérifierait la formule (I), ce qui est impossible. Donc l'ipséité d'un dieu est simple.

Il s'ensuit qu'il ne peut exister qu'un seul dieu.

En effet, un dieu vérifie nécessairement la formule *A est A = A existe*. Car si la proposition *A n'existe pas* implique contradiction, la proposition *Ce qui est A n'existe pas* implique contradiction. Donc être A implique exister ; donc *A est A* implique *A existe*. C'est-à-dire ou bien *A est A = A existe* ou bien *A est A* > *A existe*. Mais la seconde formule est impossible ; donc la première est vraie, donc *A est A = A existe*, et ainsi un dieu vérifie nécessairement cette formule. Donc être dieu, c'est exister. L'ipséité d'un dieu est donc existence. S'il y a deux dieux, X et Y, l'ipséité de X est existence, il en est de même de celle de Y ; or par hypothèse elles sont distinctes. Donc l'une des deux se distingue par un caractère que l'autre n'a pas, et ainsi l'une d'elles est composée du caractère d'exister qui ne peut les distinguer et d'un autre caractère qui les distingue. Mais si elle est composée, elle n'est pas l'ipséité d'un dieu, ce qui contredit la supposition. Donc il est impossible qu'il y ait plusieurs dieux. Ainsi *dieu* est un nom propre, et il n'y a qu'un dieu : Dieu.

Remarque. — On pourrait aussi faire remarquer simplement que s'il y a plusieurs dieux leur somme est dieu, et ainsi un dieu est composé, ce qui est impossible.

Toutes les formules suivantes sont parfaitement équivalentes :

Être A, c'est exister.

A est A = A existe.

A n'existe pas implique contradiction.

De sorte qu'on peut poser :

(Être A, c'est exister) = (A est A = A existe) = (A n'existe pas implique contradiction).

Chacune de ces propositions implique en effet chacune des autres, comme nous l'avons démontré dans le cours de nos raisonnements.

D'ailleurs, tous les caractères ipséitaires de Dieu sont identiques entre eux et identiques à son ipséité. En effet, si un caractère ipséitaire de Dieu était distinct de son ipséité, il serait un élément de son ipséité et l'ipséité serait composée. Ainsi, par exemple, si l'ipséité de Dieu implique un caractère α distinct de cette ipséité, le caractère α n'implique pas l'ipséité de Dieu (sans cela, il lui serait identique, car deux caractères qui s'impliquent mutuellement sont identiques). Donc l'ipséité de Dieu impliquerait, outre α, un caractère β non impliqué par α (et c'est pour cela que α n'impliquerait pas l'ipséité, et ainsi l'ipséité de Dieu serait $\alpha + \beta$, ce qui est impossible, car l'ipséité de Dieu est simple.

Puis donc que tout caractère ipséitaire de Dieu est équivalent à son ipséité, tout caractère ipséitaire de Dieu est absolument, exclusivement propre à Dieu et peut à la rigueur servir à définir Dieu.

Dieu est donc le seul être à ipséité existence, ou à ipséité simple, ou à éternité ipséitaire, et ainsi de tous les caractères qu'on peut tirer de l'ipséité de Dieu. Mais parmi tous ces caractères le principal est celui-ci : l'ipséité de Dieu est existence et c'est ce qu'exprime le nom qu'il a révélé comme étant le sien : *Jehovah*, c'est-à-dire Celui qui est ou Celui qui existe.

Résumé de la démonstration. — Il existe quelque chose, à savoir mes pensées : or toutes mes pensées peuvent ne pas exister.

Soit U tout ce qui peut ne pas exister et qui existe. L'ensemble U peut ne pas exister et existe. Donc U vérifie la formule *A existe* > *A est A*. Car il ne peut vérifier *A existe* < *A est A*, formule qui est absurde ; il ne peut non plus vérifier *A existe* = *A est A*, car alors l'existence de A lui est nécessaire au même titre que d'être A. Donc U vérifie *A existe* > *A est A* ou *A existant* > *A*. Or U comprend chacun des objets existants qui peuvent ne pas exister. Donc *U existant* implique quelque chose d'autre que chacun des êtres existants qui peuvent ne pas exister : donc un être *existant* qui ne peut ne pas exister.

L'assimilation de la psychologie aux sciences biologiques est le produit d'une préconception métaphysique d'après laquelle les phénomènes de la vie psychique doivent se réunir avec tous les phénomènes de la vie en général dans une représentation schématique de tout le cosmos.

L'explication biologique des faits psychiques est absolument insuffisante, parce que la méthode biologique est alors inadéquate à l'objet d'étude.

Même en reconnaissant que la biologie a pu exercer une influence bienfaisante sur la psychologie, il est évident qu'elle est insuffisante parce que la recherche métaphysique peut seule révéler la signification intime des faits psychiques.

De plus, comme il y a dans l'homme des phénomènes propres, spéciaux qui ne se trouvent point dans les autres êtres vivants, la question est de savoir ce qu'il y a derrière ces phénomènes spéciaux, de savoir par conséquent si l'homme a une âme correspondant à ces phénomènes et si celle-ci est spirituelle, etc.

Or, la solution de ces problèmes ne peut être donnée par la biologie parce que, comme le dit avec raison Grasset [1]) dans son étude sur les limites de la biologie, la biologie ne peut intervenir dans leur solution qui regarde exclusivement la psychologie. Agir autrement n'est possible qu'à des hommes comme Haeckel, Bunge, Morselli, etc, qui subordonnent à leurs conceptions aprioristiques les résultats des sciences.

Et encore, l'étude du rapport de la psychologie et de la biologie confirme un autre concept trop souvent méconnu, c'est-à-dire que la psychologie est une science philosophique. Si la psychologie empirique se restreint à étudier les phénomènes de la vie psychique et à déterminer les conditions dans lesquelles l'activité psychique se déroule, et si cette branche de la psychologie renonce à être une

[1]) *Les limites de la biologie*, 2e éd., Paris, 1906.

science explicative, nous ne pouvons pourtant nous arrêter à ce point, mais nous devons passer outre et tendre à résoudre les problèmes de la nature, de la signification et de la valeur des manifestations de l'activité psychique. Or, cette recherche ne peut être faite que par une psychologie philosophique considérant que l'esprit n'est pas un simple objet, ni une des nombreuses choses que la science peut prendre pour objet d'étude, mais aussi le moyen par lequel la réalité se révèle.

Prétendre étudier les fonctions vitales de l'esprit dans le but d'arriver à déterminer la nature et la finalité de ce qu'il y a derrière ces phénomènes, c'est-à-dire de l'âme humaine par les seules méthodes de la biologie, c'est commettre une erreur scientifique parce que cela équivaut à présupposer une assimilation des faits de la vie organique et des faits de la vie psychique, assimilation que rien ne permet d'admettre.

Concluons : D'un côté, la biologie a procuré des avantages incontestables à la psychologie en étudiant les éléments concomitants et les coëfficients de l'activité psychique et surtout en fixant les méthodes de recherche expérimentale pour étudier et décrire les phénomènes de l'activité psychique ; mais, d'un autre côté, elle lui a manifestement nui en prétendant renfermer dans le domaine des manifestations de la vie organique celui des manifestations de la vie psychique. En tout cas, la biologie est nettement distincte de la psychologie, soit que celle-ci se borne à décrire et à expérimenter les faits psychiques (psychologie empirique), soit qu'elle s'élève jusqu'à devenir la véritable science des fonctions de l'esprit et qu'elle en recherche la nature et la finalité (psychologie philosophique).

Fr. A. Gemelli, O. F. M.,
professeur agrégé honoraire d'histologie.

Milan (Couvent de l'Immaculée Conception).

Mélanges et Documents.

III.

Essai d'une démonstration mathématique de l'existence de Dieu.

On a proposé un grand nombre d'arguments pour démontrer l'existence de Dieu. Il n'entre point dans notre intention de les soumettre à la critique ni même de les rapporter.

Nous voudrions seulement fournir à tout esprit cultivé, de la manière qui nous semble la plus simple et la plus sûre, une connaissance de Dieu laquelle pour être élémentaire n'en soit pas moins rigoureusement scientifique. Cette connaissance sera *élémentaire*, car elle n'aura pas d'autre objet que l'existence de Dieu et sa distinction d'avec ce qui n'est pas Lui, mais elle sera véritablement *scientifique*, *mathématique*. Elle ne laissera place à aucun doute.

Elle sera ainsi plus parfaite, plus certaine que celle que les savants en général ont de la science qu'ils cultivent spécialement, et cela pour deux motifs.

D'abord, parce que la connaissance scientifique de Dieu ne dépend pas de celle des faits de sens commun, tels, par exemple, que l'existence des corps, tandis que la plupart des sciences : Mécanique, Physique, Chimie, Biologie, etc., ne peuvent subsister sans la connaissance de l'existence des corps, et cependant tous les savants (ou du moins presque tous) sont incapables de justifier scientifiquement leur croyance à cette existence.

En second lieu, la connaissance philosophique ou scientifique de Dieu est plus parfaite que celle que fournissent les sciences physiques, pour cet autre motif que les définitions sur lesquelles elle s'appuie sont en très petit nombre et les premières parmi les premières. Pour cela, elles sont aussi les moins incomplètement connues de la généralité des hommes, et les axiomes qui en découlent et dont nous aurons à nous servir, sont parmi ceux que tout homme connait le mieux.

Il ne peut cependant être question de démontrer sans autre préparation l'existence de Dieu. Le théorème de l'existence de Dieu

repose en effet sur d'autres théorèmes qu'il faut démontrer au préalable.

Mais avant tout nous avons à établir une notion très importante, celle d'*ipséité*.

Axiome : Tout objet est l'objet que cet objet est ; autrement : tout objet est l'objet qu'il est ; tout objet est lui-même.

Définition : J'appelle *ipséité* d'un objet le caractère ou l'attribut que cet objet a d'être l'objet qu'il est, d'être soi-même. Ainsi, par exemple : l'ipséité de Pierre, c'est le caractère qu'il a d'*être Pierre ;* l'ipséité de la blancheur, c'est *être la blancheur*, et en général l'ipséité d'un objet A, c'est *être A*.

Il existe quelque chose, à savoir mes pensées. Tel est le fait fondamental.

Je dis qu'il existe quelque chose A qui vérifie la formule suivante : *A n'existe pas* n'implique pas contradiction (I).

En effet, aucune de mes pensées n'a toujours existé. Donc chacune de mes pensées vérifie la formule (I). Soit en effet A une quelconque de mes pensées actuelles ; elle vérifie la formule : *A n'existe pas* n'implique pas contradiction, car si *A n'existe pas* implique contradiction, A ne peut avoir commencé, ni ne peut cesser d'exister. Donc *A n'existe pas* n'implique pas contradiction.

Soit maintenant S l'ensemble de tous les objets existants dont chacun vérifie la formule (I) ; je dis que leur somme vérifie également la formule (I). En effet, soit α l'un quelconque de ces objets, la proposition *α n'existe pas* implique *S n'existe pas*. Car aucune somme ne peut exister si l'un quelconque de ses termes n'existe pas. Il s'ensuit que si *S n'existe pas* implique contradiction, *α n'existe pas* implique contradiction (car si A implique B et B implique C, A implique C). Mais si *α n'existe pas* implique contradiction, α ne vérifie pas la proposition (I), ce qui est contraire à la supposition. Puis donc que α vérifie la formule (I), il s'ensuit que S vérifie également la formule (I).

Je dis maintenant que S vérifie la formule *A existe* $>$ *A est A* (I^{bis}), car puisque *A existe* implique *A est A* (car A non A existant implique contradiction),il est donc impossible que la formule *A existe* $<$ *A est A* (II) soit jamais vérifiée. Donc elle n'est pas vérifiée par S.

D'autre part, si S vérifie la formule *A existe* $=$ *A est A* (III), comme la négation de *A est A* implique contradiction, il s'ensuit que la négation de *A existe* implique contradiction. Mais on vient de démontrer que S vérifie la formule I et par conséquent que *S n'existe pas* n'implique pas contradiction. Donc S ne vérifie pas la formule III. Ne vérifiant ni la formule II ni la formule III,

S vérifie donc la formule I^{bis}, et ainsi l'existence de S, étant plus que l'ipséité de S, implique quelque chose que n'implique pas l'ipséité de S ou S. Or S implique chacun des objets existants qui vérifient la formule (I). Donc l'existence de S implique quelque chose d'autre que chacun des objets existants qui vérifient la formule (I). Et puisque S existe, il existe quelque chose d'autre que chacun des objets existants qui vérifient la formule (I). Donc il existe quelque chose qui ne vérifie pas la formule (I). Donc il existe quelque chose dont la non-existence implique contradiction. Or on appelle *dieu* un objet dont la non-existence implique contradiction. Donc un dieu existe.

Je dis maintenant qu'un dieu ne peut être *composé*. Car tout composé n'existe pas nécessairement. Donc tout composé vérifie la formule (I) ; sans cela aucun de ses éléments ne pourrait exister sans lui. Mais un dieu ne vérifie pas la formule (I) (par définition). Donc un dieu ne peut être composé.

De même il est impossible que l'ipséité d'un dieu soit composée. Car alors elle pourrait ne pas exister, elle vérifierait la formule (I). Mais alors aussi son sujet ou ce dieu vérifierait la formule (I), ce qui est impossible. Donc l'ipséité d'un dieu est simple.

Il s'ensuit qu'il ne peut exister qu'un seul dieu.

En effet, un dieu vérifie nécessairement la formule *A est A* = *A existe*. Car si la proposition *A n'existe pas* implique contradiction, la proposition *Ce qui est A n'existe pas* implique contradiction. Donc être A implique exister ; donc *A est A* implique *A existe*. C'est-à-dire ou bien *A est A* = *A existe* ou bien *A est A* > *A existe*. Mais la seconde formule est impossible ; donc la première est vraie, donc *A est A* = *A existe*, et ainsi un dieu vérifie nécessairement cette formule. Donc être dieu, c'est exister. L'ipséité d'un dieu est donc existence. S'il y a deux dieux, X et Y, l'ipséité de X est existence, il en est de même de celle de Y ; or par hypothèse elles sont distinctes. Donc l'une des deux se distingue par un caractère que l'autre n'a pas, et ainsi l'une d'elles est composée du caractère d'exister qui ne peut les distinguer et d'un autre caractère qui les distingue. Mais si elle est composée, elle n'est pas l'ipséité d'un dieu, ce qui contredit la supposition. Donc il est impossible qu'il y ait plusieurs dieux. Ainsi *dieu* est un nom propre, et il n'y a qu'un dieu : Dieu.

Remarque. — On pourrait aussi faire remarquer simplement que s'il y a plusieurs dieux leur somme est dieu, et ainsi un dieu est composé, ce qui est impossible.

Toutes les formules suivantes sont parfaitement équivalentes :

Être A, c'est exister.

A est A = A existe.

A n'existe pas implique contradiction.

De sorte qu'on peut poser :

(Être A, c'est exister) = (A est A = A existe) = (A n'existe pas implique contradiction).

Chacune de ces propositions implique en effet chacune des autres, comme nous l'avons démontré dans le cours de nos raisonnements.

D'ailleurs, tous les caractères ipséitaires de Dieu sont identiques entre eux et identiques à son ipséité. En effet, si un caractère ipséitaire de Dieu était distinct de son ipséité, il serait un élément de son ipséité et l'ipséité serait composée. Ainsi, par exemple, si l'ipséité de Dieu implique un caractère α distinct de cette ipséité, le caractère α n'implique pas l'ipséité de Dieu (sans cela, il lui serait identique, car deux caractères qui s'impliquent mutuellement sont identiques). Donc l'ipséité de Dieu impliquerait, outre α, un caractère β non impliqué par α (et c'est pour cela que α n'impliquerait pas l'ipséité, et ainsi l'ipséité de Dieu serait $\alpha + \beta$, ce qui est impossible, car l'ipséité de Dieu est simple.

Puis donc que tout caractère ipséitaire de Dieu est équivalent à son ipséité, tout caractère ipséitaire de Dieu est absolument, exclusivement propre à Dieu et peut à la rigueur servir à définir Dieu.

Dieu est donc le seul être à ipséité existence, ou à ipséité simple, ou à éternité ipséitaire, et ainsi de tous les caractères qu'on peut tirer de l'ipséité de Dieu. Mais parmi tous ces caractères le principal est celui-ci : l'ipséité de Dieu est existence et c'est ce qu'exprime le nom qu'il a révélé comme étant le sien : *Jehovah*, c'est-à-dire Celui qui est ou Celui qui existe.

Résumé de la démonstration. — Il existe quelque chose, à savoir mes pensées : or toutes mes pensées peuvent ne pas exister.

Soit U tout ce qui peut ne pas exister et qui existe. L'ensemble U peut ne pas exister et existe. Donc U vérifie la formule *A existe* > *A est A*. Car il ne peut vérifier *A existe* < *A est A*, formule qui est absurde ; il ne peut non plus vérifier *A existe* = *A est A*, car alors l'existence de A lui est nécessaire au même titre que d'être A. Donc U vérifie *A existe* > *A est A* ou *A existant* > *A*. Or U comprend chacun des objets existants qui peuvent ne pas exister. Donc *U existant* implique quelque chose d'autre que chacun des êtres existants qui peuvent ne pas exister : donc un être *existant* qui ne peut ne pas exister.

Or un tel être a une ipséité *simple*, car si elle est composée, elle peut ne pas exister. Mais elle ne peut ne pas exister; donc elle est simple.

Ayant une ipséité simple, un tel être est *unique*, car une ipséité qui est exister étant simple, ne peut comprendre d'autre caractère que celui d'exister. Or s'il y en avait deux, une au moins serait composée. Donc l'ipséité simple est unique ; donc il n'y a qu'un Dieu.

La brève étude qui précède, tout élémentaire qu'elle soit, nous met en mesure d'apprécier à leur juste valeur les fameux systèmes philosophiques du Matérialisme, du Panthéisme et du Positivisme.

Le *Matérialisme* admet comme premier principe existant par lui-même ou par ipséité (et par conséquent éternel), la matière...

Mais la matière est composée, tandis que l'être à existence ipséitaire est simple.

Le *Panthéisme* identifie Dieu, soit avec le monde, mais le monde est évidemment composé ; soit avec l'existence du monde, mais l'existence du monde est composée, son existence actuelle est autre que celle d'un instant quelconque du passé car il a changé depuis ; soit enfin avec la substance du monde, mais la substance de cet objet-ci est distincte de celle de cet objet-là et la substance du monde est évidemment composée de celle du soleil, de celle de la lune, etc., etc.

Quant au *Positivisme*, il est condamné par les conclusions auxquelles nous avons dû souscrire ; il méconnait l'ÊTRE ÉMINEMMENT POSITIF, Dieu.

D[r] HALLEZ.

Bulletin de l'Institut de Philosophie.

VII.

Liste des étudiants admis aux grades pendant l'année 1908.

(Session de juillet).

BACCALAURÉAT.

Avec grande distinction : MM. Blanpain Émile, de Waterloo. — Nicolas Félix, de Marche.

Avec distinction : MM. Bongaerts François, de Peer. — Christe Pierre, de Sainte-Ursanne (Suisse). — Henry Joseph, de Jette-Saint-Pierre. — Kestens Joseph, de Denderwindeke. — Laloux Jean, de Saint-Gérard. — Zanolari Umberto, de Coire (Suisse).

D'une manière satisfaisante : MM. Clottens François, de Malines. — Delcourt Joseph, d'Andenne. — Dewannemaker Sylvain, de Munte. — Serafin Alexandre, de Cracovie. — Spitaels Frédéric, de Saint-Gilles-lez-Termonde. — Viscont Antoine, de Vilna.

LICENCE.

Avec la plus grande distinction : MM. Feys Robert, de Malines. — Harmignie Pierre, de Mons.

Avec grande distinction : MM. Cantini Joseph, de Florence. — Lambrecht Gustave, de Wielsbeke. — Spitz Jean, de Rothem.

Avec distinction : MM. Boelen Désiré, de Bilsen. — De Laet Jean, de Malines. — Fromont Armand, de Waudrez-lez-Binche. — Legros Henri, d'Etalle. — Mercier Paul, de Tourneppe. — Van der Jeught Joseph, de Termonde. — Zielinski Joseph, de Glinajeck.

D'une manière satisfaisante : Kalinowski Wenceslas, de Varsovie. — Quoidbach Théophile, de Malines.

DOCTORAT.

Avec la plus grande distinction : M. Ransy Clément, de Verviers.

Avec grande distinction : MM. Baschab Charles, de Mittelbers-

bach (Allemagne). — Cordonnier Léonard, de Verviers. — Gribomont Emile, de Bastogne. — Rijckmans Gonzague, d'Anvers.

Avec distinction : MM. Baert Arthur, de Saint-Nicolas (Waes). — De Brabandere Joseph, de Gand. — Dechamps Léon, de Morlanwelz. — Verlinden Herman, d'Alsemberg.

D'une manière satisfaisante : MM. Kordel Pierre, de Grevenmacher (Grand-Duché). — Tcharkowski Théophile, de Vilna (Russie). — Verbraeken Adolphe, de Melsele.

VIII.

Programme des cours pendant l'année académique 1908-1909.

Président : S. DEPLOIGE. — *Secrétaire :* M. DEFOURNY.

Ire ANNÉE. — BACCALAURÉAT.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *La Chimie et l'Introduction à la Cosmologie*, lundi et jeudi de 8 h. à 9 1/2 h. et vendredi à 8 h., pendant le premier semestre. — *La Cosmologie*, lundi de 8 h. à 9 1/2 h., mardi à 8 h., vendredi de 11 1/2 h. à 13 h., pendant le second semestre.

A. Thiery, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Physique*, [illegible] à 12 h., pendant le premier semestre. — *La* [illegible] 8 h. à 9 1/2 h. et jeudi de 11 h. à 12 1/2 h., pendant le second semestre. — *Exercices pra-* [illegible] semaine pendant le second [illegible]

M. Defourny, [illegible] Faculté de Droit. *L'Économie* [illegible] à 8 h. pendant le second [illegible]

L. N[illegible] Théologie. *L'Introduc-* [illegible] samedi à 8 h. pen- [illegible] 2e partie, jeudi de [illegible] second semestre.

A. M[illegible] Faculté de Médecine. *La* [illegible] 1/2 h., pendant le

premier semestre. — *L'Introduction à la Psychophysiologie*, vendredi à 15 h., pendant le premier semestre.

A. Meunier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Biologie générale*, samedi à 9 h., pendant toute l'année.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine, *L'Anatomie et la Physiologie*, mercredi de 11 1/2 h. à 13 h., pendant toute l'année.

IIe ANNEE. — LICENCE.

COURS GÉNÉRAUX.

D. Nys, Prof ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Questions spéciales de Cosmologie : le Temps et l'Espace*, samedi à 9 h., pendant le premier semestre et mercredi à 11 h., pendant le second semestre.

M. De Wulf, Prof ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Histoire de la philosophie médiévale* (2e partie) *et de la philosophie moderne*, samedi à 12 h. pendant le premier semestre ; vendredi et samedi à 12 h., pendant le second semestre.

L. Noël, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie. *La Critériologie générale et spéciale*, lundi et mardi à 12 h., pendant toute l'année. — *Questions spéciales de psychologie*, jeudi à 8 h. et vendredi à 12 h., pendant le premier semestre.

A. Michotte, Prof. extraord. de la Faculté de Médecine. *La Psychophysiologie*, lundi et mercredi à 9 1/2 h. et jeudi à 10 1/2 h., pendant le premier semestre.

M. Balthasar, chargé de cours. *L'Ontologie*, mardi à 10 h., vendredi à 10 1/2 h. et samedi à 8 h., pendant le premier semestre ; lundi, jeudi et vendredi à 8 h., pendant le second semestre.

J. Forget, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Philosophie morale*, jeudi et vendredi de 9 h. à 11 1/2 h., pendant toute l'année.

COURS SPÉCIAUX.

N. Sibenaler, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Trigonométrie, Géométrie et Calcul différentiel*, 2 heures par semaine pendant toute l'année, aux jours et heures à déterminer.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la Physiologie générales*, lundi et vendredi à 11 h., pendant le second semestre.

F. Kaisin, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Notions de Minéralogie et de Cristallographie*, mardi à 10 1/2 h. et mercredi à 8 h., pendant le second semestre.

A. Cauchie, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Méthode d'heuristique et de critique historiques,* lundi à 15 h. et vendredi à 10 h., pendant le premier semestre.

M. Defourny, Prof. extraord. de la Faculté de Droit. *L'Histoire de la philosophie sociale : la Sociologie,* lundi, mardi et mercredi à 16 1/2 h., pendant le premier semestre.

IIIe ANNEE. — DOCTORAT.

COURS GÉNÉRAUX.

S. Deploige, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *Le Droit naturel,* mercredi et vendredi de 8 1/2 h. à 10 h., pendant le premier semestre. — *La Philosophie sociale,* mardi de 8 h. à 9 1/2 h. et vendredi de 8 1/2 h. à 10 h., pendant le second semestre.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Questions spéciales de Cosmologie : le Temps et l'Espace,* cours indiqué ci-dessus.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'explication du traité* « De Anima » *de S. Thomas,* mercredi à 12 h., pendant le premier semestre et mardi à 11 h., pendant le second semestre. — *La Psychophysiologie,* cours indiqué ci-dessus.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Histoire de la philosophie médiévale* (2e partie) *et de la philosophie moderne,* cours indiqué ci-dessus.

L. Noël, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie. *Questions spéciales de psychologie,* cours indiqué ci-dessus.

N. Balthasar, chargé de cours. *La Théodicée,* lundi à 12 h., pendant toute l'année.

L. Becker, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Théodicée,* lundi, mardi, mercredi, jeudi de 9 1/2 h. à 11 h., pendant le second semestre.

COURS SPÉCIAUX.

N. Sibenaler, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Le Calcul intégral,* 2 heures par semaine pendant le premier semestre, aux jours et heures à déterminer.

E. L. J. Pasquier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Mécanique analytique,* vendredi et samedi à 11 h., pendant le premier semestre.

J. C. de la Vallée Poussin, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Méthodologie mathématique,* vendredi et samedi à 10 h., pendant le second semestre.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *Embryologie, histologie et physiologie du système nerveux*, jeudi de 11 h. à 13 h., pendant le premier semestre.

M. Defourny, Prof. extraord. de la Faculté de Droit. *L'Histoire de la philosophie sociale : la Sociologie*, cours indiqué ci-dessus.

Conférences.

L. Noël, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie. *L'exposé scientifique du dogme catholique.*

L. De Lantsheere, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *La philosophie de Hégel.*

G. Legrand, *La littérature.*

C. Jacquart, *Statistique de l'état moral de la population.*

H. Lebrun, *Les théories de l'évolution.*

N. B. — Les jours et heures des conférences seront annoncés par voie d'affiche.

Cours pratiques.

Laboratoire de psychologie expérimentale, sous la direction de **A. Thiéry** et **A. Michotte**.

Laboratoire de chimie, sous la direction de **D. Nys**.

Conférence de philosophie sociale, sous la direction de **S. Deploige** et **M. Defourny**.

Séminaire d'histoire de la philosophie du moyen âge, sous la direction de **M. De Wulf**.

Séminaire de psychologie, sous la direction de **L. Noël**.

Séminaire de psychologie expérimentale, sous la direction de **A. Michotte**.

Comptes-rendus.

E. Van Biéma, *L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant.* Un vol. in-8°, v-336 pp. — Alcan, 1908. Prix : 6 fr.

Parmi les nombreuses théories sur l'espace et le temps qui ont vu le jour au cours des trois derniers siècles, celles de Leibniz et de Kant occupent, sans aucun doute, une place très importante, non seulement à raison de leur puissante originalité, mais surtout à raison de l'influence qu'elles ont exercée sur l'orientation de la pensée philosophique. Dès lors, rien d'étonnant qu'elles aient été l'objet de multiples travaux. Cependant, tous ceux qui s'occupent de ces questions ardues en conviendront sans peine, il reste toujours difficile de déterminer quel est le sens précis de chacune de ces théories, quel est le fondement de leur opposition, en quelle mesure elles semblent se concilier.

C'est le triple problème que M. Van Biéma s'est proposé de résoudre.

A l'époque où Kant commençait la publication de ses ouvrages critiques, la philosophie leibnizienne jouissait encore d'un grand crédit. Il était donc naturel que le père du criticisme prît son point d'appui dans le leibnizianisme pour établir le sens de sa réforme. En fait, chaque fois qu'il revient sur la signification de sa propre pensée, il a soin de définir et de critiquer celle de son devancier, notamment en 1781, dans la *Critique de la raison pure*, en 1790, dans son ouvrage contre Eberhard, et enfin en 1791 dans l'exposition des *Progrès de la métaphysique depuis Leibniz et Wolf*. Cependant, le plus grave reproche qu'il adresse à Leibniz est d'avoir compromis l'objectivité des notions spatiale et temporelle en identifiant la sensibilité avec la connaissance confuse de l'intelligence. Cette doctrine il la prend même souvent à partie avec une âpreté non déguisée. L'étude approfondie de cette critique kantienne du leibnizianisme constitue la première partie du travail de M. Van Biéma.

Après cette sorte d'introduction, l'auteur expose en détail le système de Leibniz.

Pour le philosophe de Hanovre, l'espace est un ordre de coëxistences et le temps un ordre de successions. Mais les relations de coëxistence et de succession dont il s'agit ont-elles une valeur objective ou seulement subjective ? Les connaissons-nous *a priori* ou *a posteriori ?* Ce sont là des problèmes historiques auxquels on donne des solutions différentes. Guidé par un examen minutieux des textes, M. Van Biéma cherche à dégager, à ce double point de vue, la véritable pensée de Leibniz. Pour la bien comprendre, dit-il, il importe de distinguer l'*étendue* de l'*espace*, et la *durée* du *temps*. L'étendue et la durée sont des attributs des choses, des rapports réels entre des termes réels qui sont les monades ou les moments successifs. De ce chef, elles ont donc un caractère objectif incontestable. D'autre part, comme chaque sujet se les représente à sa manière, elles doivent contenir quelque chose d'imaginaire et de relatif aux perceptions individuelles qui leur donne un aspect subjectif. L'espace et le temps, au contraire, sont des entités purement idéales, des fictions de l'esprit.

Enfin, selon M. Van Biéma, l'apostériorité psychologique de l'espace et du temps qui est évidemment enseignée par Leibniz n'exclut nullement une apriorité logique partielle. « Sans doute l'espace et le temps tels qu'ils nous apparaissent, naissent de notre réflexion sur l'expérience, et des habitudes qui prennent corps dans notre esprit à mesure que se répètent nos perceptions du monde extérieur et que s'affirme la conscience de notre durée interne. Mais ces perceptions elles-mêmes du monde extérieur et cette conscience de notre propre développement ne sont possibles sous la forme où elles se produisent qu'en raison de la nature de notre substance individuelle, qui enferme en elle ce qui lui arrivera à jamais, en d'autres termes à raison de certains éléments *a priori* qui nous constituent. Parmi ces éléments, il faut compter une fonction de temporalisation et une fonction de spatialisation de tout ce qui est objet de perception. »

Le second livre de cet ouvrage est consacré à la théorie de Kant.

L'espace et le temps, dit Kant, sont des intuitions *pures* et *a priori* de la sensibilité, c'est-à-dire des intuitions antérieures à toute expérience et indépendantes de la sensation. Cette célèbre définition a soulevé, elle aussi, de longues controverses. On peut se demander en effet de quelle antériorité il est ici question et quelle est la nature de ces intuitions. S'agit-il d'une antériorité psychologique, chronologique ou même simplement logique ; en second lieu, ces représentations *a priori* sans lesquelles aucune expérience n'est

possible, sont-elles des formes pures, des cadres vides, une simple loi de connaissance, ou une intuition véritable et achevée ?

Selon MM. Riehl, Cohen et Boutroux, Kant ne recherche dans sa *Critique* que les conditions de validité de l'expérience interne et externe, c'est-à-dire ce sans quoi toute expérience est impossible pour l'esprit humain. L'apriorité ne constitue donc pas une antériorité chronologique mais une antériorité logique, et ce n'est pas une méthode psychologique mais une méthode transcendantale qui peut nous la révéler.

Par contre, M. Vaihinger condamne cette interprétation et se prononce pour l'innéité d'un fondement de nos représentations spatiale et temporelle.

Que penser, dit M. Van Biéma, de cette grave controverse ? A son avis, « il n'y a aucune contradiction entre l'interprétation transcendantale et une interprétation psychologique enfermée dans de justes limites. Kant, dit-il, regarde l'espace et le temps comme des formes *a priori* en ce sens que le *principe* de ce qu'il y a de spatial et de temporel dans la représentation se trouve dans l'esprit *avant* toute expérience. Mais cela n'infirme pas l'assertion que les notions d'espace et de temps sont pour Kant des conditions *logiques* de ce fait que l'objet de représentation nous est donné. »

Reste la question de savoir quelle est la nature de ce principe actif qui se manifeste dès qu'une matière convenable est fournie à l'esprit, et que l'esprit retrouve sous forme d'espace et de temps lorsqu'il dégage les conditions logiques de la connaissance ainsi considérée. M. Van Biéma y voit un problème difficile entre tous. L'espace et le temps ne sont ni des données empiriques, ni des produits d'une élaboration intellectuelle ; il faut donc en faire les objets d'un genre de connaissance nouveau, intermédiaire entre la connaissance empirique et la connaissance de l'entendement, participant de l'apriorité et de la nécessité de cette dernière et du privilège de synthèse de l'autre, si bien que les sciences qui prennent leur point d'appui dans ces données singulières de l'esprit se trouvent du même coup légitimées. — Les intuitions sont *a priori* et subjectives en elles-mêmes ; toute donnée d'expérience est déjà pour une part essentielle l'œuvre de l'esprit et n'a qu'une valeur phénoménale, bien qu'il existe réellement quelque chose en dehors de nous.

Enfin, dans son dernier livre, M. Van Biéma traite de l'opposition des deux théories kantienne et leibnizienne et de ses conséquences. Ce travail est très fouillé et présente un vif intérêt. Sans doute, l'auteur est partisan convaincu des théories de Kant et ne cache

pas d'ailleurs sa foi en l'avenir de ce système. Nous aimons cependant à reconnaître qu'il a traité son sujet avec une réelle impartialité, une rare profondeur de vues et un souci constant de la vérité historique.

D. Nys.

Grundzüge der Logik und Noëtik im Geiste des hl. Thomas von Aquin, von Dr Sebastian Huber, o. Professor für Philosophie am Kgl. Lyzeum in Freising ; 168 pp. — Paderborn, Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh, 1906. Preis : Mk. 2,50.

La première partie de l'ouvrage est un exposé succinct, clair et méthodique de la logique traditionnelle. La *Noëtik* qui en constitue la seconde partie, mérite les mêmes éloges pour la forme, mais nous regrettons de devoir apporter quelques réserves sur le fond.

Après avoir critiqué l'appellation de « logique matérielle », qui nous reporte en plein dans le système de Kant, après avoir montré les profondes attaches de la critériologie avec la psychologie et la métaphysique, après avoir très bien exposé et critiqué en peu de pages toutes les théories qui se sont partagé jusqu'à ce jour le domaine de la critériologie, l'auteur, avec bien de ses devanciers, prétend que le dogmatisme pur et simple est la seule opinion défendable en cette matière : abandonner les trois vérités primitives, c'est se condamner à un échec certain. Tel est d'ailleurs l'aboutissant fatal de l'interprétation qu'un réalisme naïf veut donner à la vieille formule : « Veritas est adaequatio rei et intellectus. — La vérité d'une chose est sa conformité avec l'intelligence qui la perçoit. »

« L'existence du monde extérieur, dit le Dr Huber, est une vérité tellement immédiate qu'il n'est point nécessaire d'en faire la preuve »... C'est bien là l'opinion du vulgaire, mais nous ne croyons pas cette position du problème capable de convaincre beaucoup de disciples de Kant ou de Pyrrhon.

E. Gribomont.

Principia Ethica, par George Edward Moore, fellow of Trinity College, Cambridge. In-8° de xxvii-232 pages.

L'auteur de ce livre excelle plutôt dans la partie négative de sa tâche, celle qui consiste à dire ce qu'une chose n'est pas et à critiquer les systèmes qu'il écarte. Il dit lui-même qu'il a cherché à écrire, comme Kant le fit pour la métaphysique, les « Prolégomènes de toute Ethique qui prétendra à être scientifique ». C'est d'ailleurs tout ce qu'il reprend à Kant : il estime, au contraire, que

loin de déterminer le degré de vérité que comportent les *règles de conduite*, l'Ethique a pour objet de déterminer ce que signifient le mot *bien* et à l'opposite le mot *mal*. Cependant elle n'a pas à s'occuper de la vérité des propositions qui considèrent la bonté d'une chose par rapport à un cas particulier. L'Ethique a ainsi pour objet ces deux questions : Quelles choses sont bonnes en *elles-mêmes*, et jusqu'à quel point ? Par quels moyens pourrons-nous rendre aussi bon que possible ce qui existe en ce bas monde ? Ce qui revient à dire que de soi (pour écarter les cas de la bonne foi qui repose sur une erreur involontaire) la volonté bonne moralement est celle qui se porte sur ce qui est bon objectivement. Cela est assez évident et n'avance pas beaucoup la question : dans les 36 pages que l'auteur consacre à la poser, il piétine assez souvent sur place.

L'auteur examine ensuite (chap. II, III et IV) les systèmes qui répondent à la première question : Qu'est-ce qui est bon en soi ? Il examine ainsi tout d'abord l'Ethique naturaliste, qui rend synonymes les mots *bon* et *naturel*, la notion exprimée par ce mot se divisant spécifiquement entre le *nécessaire* et le *normal*. L'auteur rattache à l'Ethique naturaliste la morale évolutionniste de Spencer. Au reste, il rejette l'Ethique naturaliste. Il rejette également l'hédonisme, après examen des doctrines de Stuart Mill et de Sidgwick. Chez Mill, l'auteur relève sa confusion entre le plaisir considéré comme moyen — il aurait pu ajouter : comme résultat — et le plaisir considéré comme fin. Chez Sidgwick, il relève sa confusion tout au moins entre le plaisir *en soi* et le plaisir *conscient* considéré comme *critère* de ce qui est bon. Du reste, ce critère est peu sûr. Enfin l'auteur examine les relations de l'égoïsme et de l'utilitarisme. Il remarque justement que l'égoïsme comme tel ne résout pas la question du bien *en général*, ce qui est l'objet de l'Ethique, que l'utilitarisme est réfuté par la réfutation de l'hédonisme et que lui non plus ne fournit pas même un critère du bon.

Après les éthiques naturalistes, l'auteur considère l'Ethique métaphysique qu'il identifie avec l'Ethique kantienne et la rejette aussi.

Il passe ensuite à la seconde question et se demande non plus ce qui est bon, mais comment nous pourrons rendre bon ce qui existe, dans la mesure où notre liberté dirigée par la raison et la volonté nous donne pouvoir sur les choses existantes. Il se demande donc : Qu'avons-nous à faire ? c'est-à-dire : quelles actions sont obligatoires, quelles bonnes, quelles mauvaises ? Etant donné que les conclusions précédentes sont purement négatives, l'auteur ne peut

aboutir qu'à un compromis, assez peu précis d'ailleurs : le devoir porte sur ces actions, qui dépendent d'un acte de volition, et qui *généralement* produisent en somme de meilleurs résultats que les actions différentes — ou des résultats pires s'il s'agit d'un devoir d'omission. Le bien non obligatoire et le mal non absolument défendu se tiennent entre des limites floues. Mais le devoir est relatif à un état social donné et à la connaissance que nous pouvons avoir des résultats possibles d'une action.

Le dernier chapitre est consacré à « l'idéal » et montre que tout en ce monde est bon et mal par certains côtés.

L'auteur reconnaît que le résultat qu'il obtient est plutôt négatif : « Je suis conscient que la conclusion de ce chapitre (le dernier) servirait plutôt à illustrer la méthode à suivre pour la solution des questions fondamentales de l'Ethique et les principes dont il faut tenir compte qu'à répondre correctement à ces questions » (p. 223). Plus haut il se félicitait aussi de n'avoir pas fait une Ethique systématique : « Rechercher « l'unité » et le « système » aux dépens de la vérité, n'est pas à mon sens le but propre de la philosophie, malgré la pratique générale des philosophes ». Sans doute, mais si la science n'est pas — évidemment — un système erroné, elle n'est pas davantage un ensemble de vérités fragmentaires non systématisées. Et quand le savant ou le philosophe renonce de parti-pris ou de guerre lasse à édifier en système les fragments de vérités morales fournis par l'expérience, la conscience ou l'histoire, il arrive contre son gré à rendre suspecte même la vérité des fragments. Et le compromis auquel il aboutit tient toute sa valeur d'une prudence purement pratique, ce qui pour une morale, détachée de tout système philosophique, est peu prudent et peu pratique.

L'auteur a la grande modestie de dire que son livre est « plein de défauts » (Préface). La sincérité au moins fait partie de ses qualités ; la justesse de ses critiques en est une autre, et le défaut capital du livre n'est pas imputable à l'auteur, mais au désarroi qui règne actuellement en fait d'Ethique même chez les esprits consciencieux, studieux et droits.

C. Sentroul.

P. Marcelino Arnáiz, *Las « metáforas » en las ciencias del espiritu.* Sáenz de Jubera Hermanos, Editores, Madrid, 1908. — 185 pp., 2 pesetas.

Le R. P Arnáiz, professeur de psychologie au Collège royal de

l'Escorial, et auteur bien connu de plusieurs ouvrages sur cette science, vient d'y ajouter un petit volume qui, sous un titre modeste, constitue une critique principielle, quoique élémentaire, des principaux courants d'idées dominants dans la philosophie moderne. Il s'agit d'une étude sur l'emploi et la valeur des métaphores dans les sciences de l'esprit.

En psychologie, l'auteur relève une double tendance. D'aucuns aiment à se représenter la vie de l'âme comme un ensemble d'éléments de conscience, liés simultanément ou successivement, soit à l'état simple, soit en combinaisons hétérogènes aux composants et provoquées par leur simple mise en présence, en dehors de tout lien logique, de toute activité du moi, qui se trouve réduit ainsi au simple rôle de spectateur ou de théâtre des phénomènes psychiques. Le déterminisme psychologique, résultant de l'application au domaine de l'esprit de la loi de causalité universelle, informerait toute cette série de phénomènes. On voit ici clairement la transposition dans la science psychologique, des conceptions physico-chimiques. Or, une pareille assimilation, dans la pensée de notre auteur, est inacceptable, du moment qu'elle néglige précisément ce qui est caractéristique de la vie consciente, à savoir l'unité et la continuité active du moi, pour n'y voir que des éléments en contact, défigurés d'ailleurs dans leur contenu par une description toute métaphorique.

D'autres ne craignent pas de ravaler la vie psychique tout entière au niveau des phénomènes d'ordre physique. Pour eux, les éléments de conscience aussi bien que l'unité du moi ne seraient rien autre chose que la résultante d'une organisation des forces constituant l'échelle du monde matériel : atomes, molécules, cellules, organismes vivants. Et quand on leur fait voir l'irréductibilité foncière du physique, externe et objectif, au psychique, subjectif et interne, ils se résignent tout au plus à reconnaître à celui-ci le caractère d'*épiphénomène*, sorte de *phosphorescence* ou *second aspect* de la seule réalité physique, qui n'enlèverait rien à son caractère *fonctionnel*, purement organique et vital ; l'âme reste toujours la *fonction* du cerveau. Mais qu'est-ce que cette prétendue explication, — remarque le P. Arnáiz, — sinon une colossale métaphore ? — En effet, toutes les sciences de l'ordre physique s'expriment en termes de quantité. Or, il apparaît de plus en plus nécessaire de bannir de la psychologie ce concept, au moins dans le sens qu'il obtient chez les physiciens. Pour ce qui regarde la quantité *extensive* dans l'espace, comportant essentiellement une juxtaposition d'éléments divisés et impénétrables, elle se montre absolument

incompatible avec la vie de l'esprit, qui est une durée continue et solidaire : notre tendance à revêtir nos états de conscience de formes spatiales vient soit du concomitant physique que nous y constatons simultanément, soit du contenu objectivement extensif de représentations subjectivement inétendues. Quant à la quantité *intensive* (force) ou de *durée* (temps), tout en les admettant en psychologie, il faut avouer qu'elles y obtiennent un sens tout à fait spécial, car, comme dérivées de la quantité extensive, elles comportent dans leur sens physique la possibilité de mesurer les éléments quantifiés, et cela est impossible, faute d'unité de mesure, pour nos états de conscience.

L'emploi malheureux de la métaphore se retrouve dans les vastes systématisations sociologiques qui se superposent à la psychologie. La fameuse conception de la société *organisme biologique*, la théorie, aujourd'hui si en faveur dans certains milieux, du *réalisme psychique social*, sont-ce autre chose que de belles images, aussi vaines que chimériques au point de vue strictement scientifique ?

Enfin, il faut en dire autant des grands systèmes métaphysiques, opiniâtrement attachés au dogme fondamental du monisme. Le *mécanisme universel* ainsi que le *panpsychisme*, soit qu'il assimile la nature à la vie de l'esprit, soit qu'il animise l'univers, ne sont au fond que des hypertrophies métaphoriques de formules plus ou moins discutables dans un sens primitif et partiel, mais qui perdent tout sens lorsqu'on les étend, comme on le fait, à des réalités totalement irréductibles.

L'auteur termine son ouvrage en engageant les esprits réfléchis à rentrer décidément dans les cadres d'une philosophie intégrale, d'accord avec les données élémentaires du sens commun, dont la tradition aristotélico-thomiste offre un exemple si remarquable dans le passé et si plein d'espérance pour l'avenir.

Quelques points spéciaux de l'intéressant travail du R. P. Arnáiz appelleraient sans doute de prudentes réserves. Surtout ses appréciations, inspirées visiblement des travaux de M. Bergson, au sujet de l'emploi du concept de quantité en psychologie, auraient gagné à être discutées plus à fond. On ne voit pas assez clairement comment la notion de quantité *extensive* serait exclusive de l'aspect objectif et externe de nos représentations, étant donné que dans les sensations tactiles, par exemple, elle semble également affecter leur côté proprement subjectif et psychologique. Par contre la quantité *intensive*, même au sens psychologique du mot, apparaît, dans la perception des couleurs et du son, sans aucun préjudice de l'explication mécanique, comme un attribut vraiment objectif.

Nous croyons sincèrement que l'auteur a touché du doigt le point faible des vastes constructions synthétiques où tant d'esprits distingués se sont égarés. Peut-être, cependant, est-il allé parfois un peu trop loin dans la proscription de l'usage des métaphores sur le terrain de la science et de la métaphysique ? Le fait de leur règne universel, chez ceux-là même qui les signalent comme inutiles ou dangereuses, semble montrer qu'elles répondent, tout comme les hypothèses et les théories, à un besoin de l'intelligence humaine, et doivent être susceptibles d'un emploi légitime : nous ne demanderions pas mieux que le P. Arnáiz lui-même nous en précisât davantage les conditions et les limites, dans une étude complémentaire sur la logique et la psychologie de la métaphore. Cette question, toujours intéressante, obtient une importance capitale en métaphysique, où nos concepts, relatifs sous un certain aspect, sont forcément métaphoriques : déterminer leur rapport avec l'absolu que nous y saisissons, et en détailler les formes variées, est un point fondamental en ontologie et critériologie aussi bien qu'en psychologie ; inutile de souligner la portée de cette question dans la résolution de certains aspects du problème religieux.

Juan Zaragüeta.

C. Sarolea, *Cardinal Newman and his influence on religious life and thought* (Collection « The World's Epoch-Makers »). — Edinburgh, Clark, 1908 ; pp. 174.

M. Sarolea a voulu analyser la personnalité de Newman, « étudier ses ouvrages, leur signification intrinsèque, leur influence historique et leurs interprétations » (p. 8).

Il nous fait entrevoir chez Newman un caractère contradictoire, subtil, ergoteur, et aspirant à la vérité de toute son âme (p. 39), vivant d'une vie paisible, comme un moine humble et solitaire (p. 45), réceptif, impressionnable (p. 46), lui dont l'influence modifia entièrement l'Eglise d'Angleterre, qui attirait à lui tous ceux qu'il rencontrait (p. 44). Et il conclut : « Cet homme est une énigme » ou, en appliquant le mot de Faguet sur Voltaire : « cet homme est un chaos d'idées claires » (p. 7).

Au chapitre IV, M. Sarolea s'efforce d'expliquer « psychologiquement » la conversion de Newman. « Newman *devait* devenir catholique, car dès l'origine son âme était *naturaliter catholica* (p. 61) ; seule une religion *intégrale*, complexe et contradictoire comme sa propre personnalité pouvait satisfaire ses exigences et harmoniser les oppositions de sa nature » (p. 67). Il nous montre

comment la conversion de Newman fut « naturelle », sans chocs, comme elle résulta tout simplement du développement de ses idées, « en quinze ans de déductions logiques et de syllogismes » (p. 68).

M. Sarolea rattache ce fait à ses propres théories sur la valeur de la religion et son adaptation à la psychologie des différents peuples.

Pourquoi tel peuple a-t-il telle religion? « Ne serait-ce pas qu'entre certaines nations et certaines religions il y a des affinités électives? » (p. 63) La thèse est bien vague. Elle reste dans le subconscient; et le subconscient, comme on n'en connaît rien, permet bien des hypothèses à ceux qui, comme M. Sarolea, veulent être « détachés des controverses théologiques, mais passionnément intéressés dans les questions religieuses » (p. 8).

L'ouvrage entier, spécialement l'analyse du caractère de Newman (chap. III) reste trop dans l'abstrait. Newman, les Tractariens, Manning sont étiquetés sous une quinzaine d'adjectifs : *personnel*, *impressionnable*, *travailleur*, *timide*, etc. C'est plutôt un signalement purement externe qu'une description vivante.

Si M. Sarolea ne pénètre pas plus profond, la faute en est peut-être à sa connaissance imparfaite de la religion. N'est-il pas étonnant de lire (p. 74) : « L'égoïsme de Newman... est l'égoïsme de Jésus lui-même, qui nous commande d'abandonner toute chose pour veiller à notre salut, et de subordonner à notre salut les affections de la famille et les devoirs du citoyen » ?

Ou cette comparaison entre la Scolastique et une cathédrale (p. 72) : « De même que la cathédrale tend à se rendre indépendante des lois de la gravité, de même le scolasticisme tend à se rendre indépendant des lois de la raison ; il est soutenu par la révélation interprétée par l'autorité et la tradition, et tomberait sans son soutien. »

M. Sarolea se montre très clair, très méthodique dans la partie historique et l'exposé (chap. VI) de l'apologétique de Newman. Il paraît sympathique au catholicisme. S'il voulait étudier, vivre la Religion, non pas dans les petits ouvrages de « Psychologie religieuse », mais objectivement, dans son Eglise, dans ses saints, dans leur vie et dans leur œuvre, il verrait bien vite tomber ses préjugés.

R. Feys.

Paul Gaultier, *L'Idéal moderne. La Question morale ; la Question sociale ; la Question religieuse.* Un vol. de VII-355 pp. — Paris, Hachette, 1908. Prix : 3,50 fr.

M. Paul Gaultier pour formuler ce qu'il considère comme l'idéal à réaliser, tente de concilier les opinions divergentes énoncées au cours de ces dernières années sur les questions morales, sociales et religieuses.

La *morale* qui est bien, malgré les prétentions de l'école de M. Durkheim, une science véritable quoique d'une espèce particulière, doit opérer un retour vers l'idéal antique complété par l'idéal chrétien ; l'un et l'autre sont animés d'un commun souci de vie, leur fusion joindra à la réhabilitation de la nature l'amour du sacrifice qui est la loi de la vie ; une telle morale sera individualiste, ce qui ne doit pas vouloir dire égoïste ; elle sera sociale, respectueuse de la tradition et des lois, elle enseignera l'assistance de tous par chacun, le souci de la vertu pour relever la personnalité humaine.

La question *sociale* qui doit être soigneusement distinguée de la question morale, trouvera sa solution dans la reconnaissance d'une justice nouvelle. Il faut exiger dans les contrats non seulement le libre consentement des parties, mais une équivalence réelle des prestations, en même temps qu'une certaine équivalence préliminaire des personnes, garantie de leur indépendance. Cette égalité sera réalisée grâce à des secours distribués par le gouvernement à tous ceux qui, par faute ou par accident, sont tombés en dessous de l'étiage commun de la vie. Les pauvres ont, selon M. Gaultier, un droit naturel à cette assistance de la société, droit confirmé d'ailleurs par un pacte social que l'auteur ne place plus à l'origine des sociétés, mais qu'il considère comme se dégageant progressivement sous les apparences d'un contrat tacite qui est observé dans l'usage avant d'être consigné dans les lois. Il en résulte qu'on viole la stricte justice non seulement en ne donnant pas le *cuique suum*, mais encore en s'abstenant de porter secours au prochain malheureux. Malgré l'assistance officielle, la charité privée conserverait encore un rôle important pour compléter la justice et pour l'aider à prendre place dans les lois et les mœurs.

Quant aux autres difficultés que soulève la question sociale, M. Gaultier espère les solutionner par l'application d'un socialisme libéral dont il résume le programme en cette formule : « Plus d'égalité pour plus de liberté et plus de liberté pour plus d'égalité ».

La *religion* est souvent attaquée au nom des sciences ou de l'Esprit moderne. M. Gaultier prouve l'inanité de ces accusations en

établissant la diversité et l'indépendance — qu'il exagère parfois — des questions morales scientifiques et religieuses. Si l'on demeure fidèle aux lois de l'observation scientifique, tout conflit est impossible entre la religion et les sciences.

Dans toutes ses solutions M. Gaultier se montre optimiste et éclectique. Il veut concilier les théories qui paraissent les plus contradictoires, il n'y réussit qu'en manquant parfois de netteté et d'unité.

L'auteur se montre spiritualiste et catholique ; par ailleurs, il admet les conclusions de W. James sur l'expérience religieuse directe et adopte les théories critériologiques des Le Roy, des Boutroux, des Duhem, des Blondel et autres sur la relativité des sciences et la valeur de l'action.

L'ouvrage écrit dans un style parfois difficile témoigne d'une lecture considérable ; on pourrait regretter que les sources auxquelles il fait de fréquentes allusions ne soient jamais renseignées avec précision.

Quant aux conclusions dont plus d'une ne manque pas d'intérêt, M. Gaultier ne s'étonnera pas que nous ne puissions les admettre toutes. Son ouvrage qui laisse entrevoir, sans le justifier, un assez grand dédain pour la scolastique sacrifie parfois trop à l'Idéal moderne.

P. Harmignie.

R. Puccini, *La delinquenza e la correzione dei giovanni minorenni.* — Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1908 ; pp. xv-730. Prix : lire 5,50.

M. le professeur Roberto Puccini vient de présenter au public italien un gros volume sur un sujet devenu des plus troublants.

Les statistiques constatent partout une augmentation de la criminalité infantile.

Dans l'ordre des idées, les doctrines positivistes et matérialistes privent la jeunesse de la base religieuse où asseoir les principes qui constituent le palladium de la moralité. L'hédonisme n'admet pas des compromis pour le plaisir (p. 137). Les doctrines socialistes enlèvent au foyer, avec sa force de cohésion, son influence moralisatrice (p. 161).

Dans l'ordre des faits, il faut signaler l'éducation lâche et molle chez les riches (p. 130) ; la promiscuité chez les pauvres, la vie à la rue (p. 270) ; la précocité sexuelle chez les peuples de race latine (p. 134) ; dans les prisons le pêle-mêle des enfants avec

les adultes (p. 325) ; ajoutez certaines survivances de sauvagerie, telle la traite des blanches (p. 144) et des enfants (p. 126), et l'on pourra se rendre compte des causes et des circonstances qui doivent expliquer ce fait de la criminalité infantile, qui menace de devenir un fléau.

C'est donc avec raison que sociologues et pédagogues s'intéressent à ce problème. Le médecin aurait à étudier la diffusion émotive des phénomènes psychiques et les réactions du substratum physiologique, pour guérir les défauts de tempérament, donner des conseils pour l'éducation physique, suggérer des remèdes efficaces aux passions (p. 408).

L'école est appelée à une grande mission ; non que l'instruction soit suffisante à arrêter le crime, — la conduite étant déterminée plutôt par l'émotion, — mais en ce sens qu'elle peut, par l'intermédiaire de la connaissance, atteindre les émotions (p. 429).

Le prêtre a lui aussi son rôle, à condition que l'enseignement religieux dépasse la lettre du catéchisme (p. 488).

Dans l'interprétation des faits, comme dans l'étude des remèdes, la conception philosophique est fondamentale.

L'école italienne de criminalogie de MM. Ferri et Lombroso a eu le mérite de mettre en relief l'influence des conditions physiologiques, des anomalies anatomiques, des tendances héréditaires et ataviques et des conditions climatériques ; mais devra-t-on réduire le délit à un cas de psychopathie ; le criminel serait-il comme une machine qu'il serait absurde de punir ; la peine sera-t-elle simplement l'expression de la nécessité de la défense sociale, comme prétend l'école positiviste (p. 526) ?

M. Puccini défend contre elle sa doctrine du libre arbitre. Si la liberté n'est pas absolue, le déterminisme ne l'est pas non plus : l'excitation externe n'est pas nécessitante pour la volonté. L'auteur reconnaît à l'argument de conscience une valeur prépondérante (p. 402). Dès lors, le droit de punir trouve un fondement dans la responsabilité morale (p. 403).

Cet ouvrage a le mérite de vulgariser des connaissances de grand intérêt social. Les statistiques lui suggèrent des réflexions intéressantes et les faits bien racontés plairont au lecteur.

Carmelo Scalia.

Ossip-Lourié, *Croyance religieuse et croyance intellectuelle.* Paris, Alcan, 1908 (Bibliothèque de philosophie contemporaine). Un vol. in-16, 175 pp. — 2,50 fr.

Quoi que pense M. Ossip-Lourié du « fanatisme » qui doit nous animer, « fureur sacrée... qui, sous le faux prétexte d'honorer Dieu, de le venger, lui sacrifie un prochain qui a d'autres idées sur Dieu et sur la manière de l'honorer » (p. 61), nous ne voulons pas lui interdire d'essayer de substituer à la croyance religieuse, au « mysticisme divin », ce qu'il appelle une « croyance intellectuelle », un « mysticisme intellectuel ». Nous lui demanderons seulement la permission de ne pas le suivre, et nous croyons qu'il ne fera guère difficulté à nous l'accorder, lui qui répudie si résolument le « fanatisme scientifique » et qui déclare : « Rien de plus dangereux comme un savant-prêtre à systèmes » (p. 51). Nous dirons à l'instant ce que nous pensons de la « croyance » de M. Ossip-Lourié. Mais avant cela il nous faut protester, en dehors de toute croyance, au nom de la simple bonne-tenue littéraire, contre la manière dont il lui plait de traiter le christianisme et son histoire.

Voici une thèse historique : « Le christianisme, avec ses jérémiades, a affaibli l'énergie humaine et retardé l'éclosion immanente des découvertes qui commencent seulement d'illustrer la vie. Sans cette croyance supra-terrestre qui endort l'esprit, Darwin serait né avant Charlemagne » (p. 28).

A coup sûr, l'idée d'un Darwin mérovingien ne laisse pas d'être joyeuse, mais M. Ossip-Lourié n'a pas l'air de quelqu'un qui veut rire. Bien au contraire, ses allures sont tragiques. « Durant dix-neuf siècles le christianisme a demandé à l'humanité l'effort de ne pas penser. Si la même ténacité avait été appliquée à faire penser ! » (p. 29). On frémit de songer que peut-être M. Ossip-Lourié serait né avant Darwin... En tout cas on ne saurait trop admirer la ténacité avec laquelle il s'entoure des ressources de l'érudition et de la critique. Quelques noms au hasard de la phrase et c'est tout : nous apprenons qu'Aristote essaya de satisfaire sa curiosité intellectuelle par des études en histoire naturelle, puis que ce courant de pensée se trouva arrêté « par le sentiment, si puissant dans l'Eglise chrétienne, qui présentait l'étude de la nature comme petite et dangereuse ». Il parait cependant qu' « en dépit des théologiens » les belles paroles des psaumes sur les merveilles de la nature contribuèrent à les faire étudier, et on veut bien nous citer Abel Allatif, Albert le Grand et Eugène Roger. Une note daigne même nous renvoyer à A. D. White, *Histoire de la lutte entre la science et la théo-*

logie, trad. franç. par H. de Varigny et G. Adam (F. Alcan, éditeur). Et sans même nous laisser revenir de notre étonnement, on nous enseigne que « la méthode scientifique remporta une grande victoire sur la théologie, lorsque Francesco Redi publia le résultat de ses recherches sur la génération spontanée » (p. 33). On nous cite d'une haleine Copernic, Bruno, Galilée, Képler, Descartes, Newton. Puis nous voyons apparaître Lamarck et Darwin, et l'on finit par une opposition entre l'abbé Loisy et l'abbé Fontaine qui devient la personnification de la « science théologique du commencement du xxe siècle » (p. 41). Tel est le mauvais devoir de rhétoricien que l'on sert au public dans la Bibliothèque de philosophie contemporaine, et, paraît-il, qui reproduit une leçon faite à l'Université nouvelle de Bruxelles (voir note 1, p. 1).

Si nous sortons de l'histoire, voici un tableau de la foi religieuse qu'il suffira de citer : « La foi surnaturelle détruit l'autonomie du moi individuel, elle est un acte par lequel l'homme renonce à sa personnalité et se soumet à celle d'un autre. Le surnaturaliste ne s'appartient pas. Sa vie morale n'est pas le produit de sa liberté, du sentiment de sa responsabilité, de sa volonté, de sa conscience en un mot. Tous ses actes il les accomplit par ordre, toutes ses actions sont soumises au contrôle. Si le doute le torture au dedans de lui, il n'a pas le droit de l'éclaircir et s'il prend ce droit il ne sait pas en user (p. 23). La religion surnaturelle nous interdit de nous poser les deux questions principales de la vie : Comment? Pourquoi?... La religion dogmatique nous demande d'abdiquer notre dignité d'homme, c'est-à-dire de renoncer à observer et à penser par nous-mêmes (p. 26). La croyance surnaturelle n'a qu'un seul moyen de se manifester : la prière. C'est la seule expression des rapports du surnaturaliste avec sa divinité. Le chrétien envisage la prière dans son sens strict, c'est-à-dire comme une demande faite à Dieu d'une chose dont il a besoin. C'est pour subvenir à ses propres besoins matériels qu'il invoque le secours divin. Cela ramollit la volonté, la fierté, l'indépendance » (p. 27).

Le dernier élève de catéchisme aurait vite fait de rectifier cette description de sa vie religieuse. Et l'on reste stupéfait d'une telle ignorance.

M. Ossip-Lourié tient cependant que l'homme a besoin de croire au delà de ce qu'il sait. Voici son Credo à lui :

« Je crois qu'il existe des forces, imperceptibles encore pour nous, dont la découverte définira le noumène inconnu qui soutient l'ordre entier des phénomènes. Je crois en la perfectibilité de l'homme et des conditions dans lesquelles il vit. Je crois en la per-

fectibilité de la connaissance, je crois que la science finira par éclairer les mystères qui nous environnent, qu'elle réalisera l'affranchissement définitif de l'humanité et qu'elle nous aidera à découvrir le sens de la vie... Je crois que l'homme se surpassera lui-même ou qu'il donnera naissance à une espèce plus puissante, plus perfectible qui égalera l'abstraction idéale nommée depuis des siècles : Dieu. »

Nous ne faisons aucune difficulté pour reconnaître ce qu'il y a d'élévation dans cette croyance. M. O. L. serait peut-être étonné d'apprendre qu'elle est, au fond, chrétienne. Mais la formule chrétienne de la divinisation de l'homme est infiniment plus raisonnable, plus « intellectuelle » par conséquent que la sienne. De montrer pourquoi et comment, c'est précisément l'objet de cette science théologique qu'il ignore sans doute et à laquelle nous le renvoyons.

NATALIS.

CHRONIQUE PHILOSOPHIQUE.

Nominations. — M. le Professeur BUCHNER, de l'Université d'Alabama, passe en qualité de professeur de pédagogie et de philosophie à l'Université John Hopkins.

M. J. B. WATSON est nommé professeur de psychologie expérimentale et comparée à l'Université de Chicago.

M. WOODBRIDGE RILEY est nommé professeur de philosophie à Vassar College.

M. STRATTON est nommé professeur de psychologie à l'Université de Californie.

M. ARTHUR O. LOVEJOY devient professeur de philosophie à l'Université de Missouri.

M. ALEXANDER est nommé professeur de philosophie à l'Université de Nebraska.

M. HAINES devient professeur de psychologie à l'Université d'Ohio.

M. DAVIES devient professeur de philosophie à la même Université.

Décès. — Le 8 avril dernier est décédé à Fribourg le R. P. COCONNIER, des Frères-Prêcheurs. Professeur de philosophie scolastique à la Faculté catholique de Toulouse de 1875 à 1891, le

P. Coconnier fut ensuite appelé à enseigner la théologie à Fribourg. Il fonda la Revue thomiste dont il resta directeur jusqu'à sa mort. Il laisse un ouvrage important sur l'*Ame humaine*.

Cours. — M. WILLIAM JAMES fait au Manchester New College, à Oxford, une série de leçons sur *La philosophie d'aujourd'hui*.

Sociétés. — Une fondation nouvelle et originale est le « Groupement des Universités et Grandes Ecoles de France pour les rapports avec l'Amérique latine ». Cette association a pour but l'organisation et le développement de relations suivies entre les milieux savants de France et ceux des différents pays de l'Amérique latine. Son œuvre se poursuit, disent les statuts, notamment par la publication d'articles et d'analyses, par l'accueil et le concours offerts aux savants, aux professeurs et aux étudiants venant en France, par des envois de thèses, mémoires et autres ouvrages. Le groupement comprend des membres adhérents et des membres bienfaiteurs (payant des cotisations de 5 ou 50 francs au moins), des membres à titre collectif (institutions scientifiques, associations et périodiques) et des correspondants étrangers.

— La Société de recherches philosophiques de Washington a tenu le 5 mai une séance solennelle à la mémoire de Leibniz. M. G. L. RAYMOND y a lu une étude sur la théorie de l'harmonie préétablie, M. SAUVAGE sur la doctrine de la liberté chez Leibniz, M. RICHARDSON sur sa Théodicée, M. W. M. COLEMAN sur la contribution de Leibniz au développement philosophique.

— Les 15 et 16 avril derniers eut lieu à l'Université de Harvard, le cinquième Congrès annuel américain de psychologie expérimentale. Quinze laboratoires s'y trouvaient représentés. On y discuta plusieurs problèmes généraux et on fit rapport sur des recherches nouvelles ou en voie de progrès.

— Le prochain Congrès international de philosophie de Heidelberg s'annonce comme devant être fort brillant. Nous en donnerons une relation détaillée dans notre prochain numéro.

Publications collectives. — La maison Teubner à Leipzig publie une collection nouvelle sous le titre *Wissenschaft und Hypothese*, qui n'est pas sans analogie, semble-t-il, avec la collection française bien connue que publie, avec tant de succès, la maison Flammarion. Le but est le même, il s'agit de faire de la vulgarisation scientifique. Les hommes de culture ne peuvent se dispenser d'être au courant des découvertes incessantes de la science, étran-

gères à leur spécialité mais dont les conséquences se font souvent sentir dans tous les domaines. Ils ne peuvent se contenter des renseignements que leur donnerait la littérature de vulgarisation populaire. Mais il n'est plus possible de se tenir au courant de ce qui paraît dans les ouvrages et les périodiques spéciaux. D'une part, excès de détails techniques requérant chez le lecteur une éducation spéciale, de l'autre, manque de précision scientifique et de vues systématiques. La collection nouvelle tendra, disent les éditeurs, à fournir sur les récentes conquêtes de la science, sur les nouvelles idées scientifiques, les renseignements que la généralité des savants doit désirer. Elle visera surtout à mettre en lumière les idées d'ensemble, à faire voir la vie et le progrès de la science, sa marche, son avenir, les problèmes qu'elle suscite et les limites qu'elle rencontre. Elle s'attachera donc aux questions de méthode et de certitude. On reconnaît, une fois de plus, les préoccupations philosophiques qui naissent partout sur le terrain même des sciences positives. C'est le même esprit qui a inspiré plusieurs ouvrages retentissants de la bibliothèque Flammarion, et ce sont ceux-là mêmes dont la maison Teubner offre tout d'abord la traduction. Les deux premiers volumes nous présentent les deux ouvrages de Henri Poincaré sous les titres : *Wissenschaft und Hypothese*, *Der Wert der Wissenschaft*. Puis vient un ouvrage de M. G.-F. Lipps : *Mythenbildung und Erkenntnis, eine Abhandlung über die Grundlagen der Philosophie*, une traduction du livre italien de M. Bonola de Pavie sur la géométrie non-euclidienne, et de l'ouvrage de M. G. H. Darwin de Cambridge sur les marées. Plusieurs autres ouvrages sont annoncés, dont quelques-uns traduits de la Bibliothèque Flammarion, entre autres *Science et Religion* d'E. Boutroux.

— La Revue Nuovi doveri a pris l'initiative de publier une collection d'études pédagogiques. Deux volumes ont paru : *Scuola e filosofia* de Giovanni Gentile et *La riforma della scuola media* des professeurs Galletti et Salvenucci.

— L'Année psychologique vient de paraître. L'avant-propos indique la préoccupation d'orienter le recueil vers des questions d'ordre pratique et social ; telles la détermination de la valeur judiciaire du témoignage, l'organisation des classes d'anormaux, la détermination des aptitudes des enfants au point de vue pédagogique et même au point de vue du métier à exercer, l'analyse de l'état de démence, la valeur des expertises d'écriture, etc.

Mentionnons, au passage, les articles originaux suivants : Le développement de l'intelligence chez les enfants, par A. Binet et Th. Simon. — Les idées des physiciens sur la matière, par

L. Houllevigue. — L'enseignement de l'esthétique, par P. Souriau. — Le calcul des probabilités et la méthode des majorités, par E. Borel. — Une enquête sur l'évolution de l'enseignement de la philosophie, par A. Binet. — Le surmenage par suite du travail professionnel, par A. Imbert. — Morale et Biologie, par F. Rauh. — La démonstration mathématique, critique de la théorie de M. Poincaré, par E. Goblot. — Langage et pensée, par A. Binet et Th. Simon. — Hygiène et pédagogie, par C. Chabot. — Le pragmatisme, par G. Cantecor. — Etude sur la réflexion, par E. Maigre. — Essai de chiromancie expérimentale, par A. Binet. — Causerie pédagogique, par A. Binet.

La partie bibliographique du recueil présente l'analyse critique et approfondie de nombreux mémoires parus en 1907 et relatifs aux sujets suivants : Sensations, images, perception, attention, association d'idées, mémoire, activité intellectuelle, processus supérieurs, émotions, sens esthétique, sens moral, volonté, mouvements, pédagogie, rêves, etc., par A. Binet, Larguier des Bancels, et de nombreux auteurs.

Le volume de cette année ne le cède donc en rien aux précédents.

Éditions. — La librairie Cotta (Stuttgart et Berlin) vient de réimprimer l'édition originale des œuvres complètes de Schelling. Cette édition qui date de 1856-61 était épuisée depuis longtemps. La réimpression vient à son heure, au moment où la renaissance idéaliste ramène l'intérêt sur Schelling. Elle compte 14 volumes grand in-8° et coûte 56 Mk. Les volumes peuvent s'obtenir séparément au prix de 5 Mk.

Ouvrages. — M. Gaston Sortais publie un important *Manuel de philosophie* (Lethielleux).

— La librairie Alcan publie une traduction de la *Philosophie de la Religion* de Harald Höffding. Due à la plume de M. J. Schlegel, elle est faite d'après l'édition anglaise et enrichie de corrections et notes nouvelles par l'auteur.

— Le R. P. Thomas Pègues, O. P., publie un commentaire français littéral de la *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin, qui est à son second volume avec le *Traité de la Trinité*, qq. XXVII à XLIII (Toulouse, Edouard Privat).

Mgr Talamo vient de publier *Il concetto della schiavitù da Aristotele ai dottori scolastici*. (Tip. dell' Unione Cooperativa Editrice di Roma). C'est un complément de son autre volume *L'aristotelismo*

della scolastica nella storia della Filosofia, dont la 4e édition est annoncée.

— L'ouvrage récent de M. Münsterberg, *Die Philosophie der Werte* (Leipzig, Barth) est un nouvel exemple du retour de la science contemporaine aux préoccupations métaphysiques. Nous analyserons sous peu cet important écrit.

— M. Rousselot, qui publie dans les Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters une étude très fouillée sur l'histoire du problème de l'amour divin au moyen âge, tire de ses recherches un livre très intéressant et des plus actuels sur *L'Intellectualisme de saint Thomas* (Alcan, 1908).

— M. Raoul Richter publie une étude sur le scepticisme : *Der Skeptizismus in der Philosophie und seine Ueberwindung* (Leipzig, Dürr).

— 10 août 1908. —

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

Ch. Sarolea. — Cardinal Newman and his influence on religious Life and Thought. Edinburgh, Clark, 1908. — 3 sh.

J. Senderens. — Apologie scientifique de la foi chrétienne d'après l'ouvrage de Mgr Duilhé de Saint-Projet. Paris, Poussielgue.

G. Vorbrodt. — Beiträge zur religiösen Psychologie : Psychobiologie und Gefühl. Leipzig, Deichert. — Mk. 3,60.

Raoul Richter. — Der Skeptizismus in der Philosophie und seine Ueberwindung. Leipzig, Dürr, 1908. — Mk. 8,50.

Hugo Münsterberg. — Philosophie der Werte. Leipzig, Barth, 1908. — Mk. 10.

Ferd. J. Schmidt. — Zur Wiedergeburt des Idealismus. Leipzig, Dürr, 1908. — Mk. 6.

E. Van Biéma. — L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant. Paris, Alcan (collection « Les Grands Philosophes »), 1908. — 6 fr.

E. Van Biéma. — Martin Knutzen. La critique de l'harmonie préétablie. Paris, Alcan, 1908. — 3 fr.

P. Rousselot. — Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters). Münster, Aschendorff, 1908.

Copin Albancelli. — Le pouvoir occulte contre la France. Lyon, Vitte, 1908.

Abbé Comte Philippe de Ribeaucourt. — La Coupe du Cardinal. Bruxelles, Goemaere, 1908.

C. Willems. — Philosophia moralis. Treviris, ex officina ad Sanctum Paulinum, 1908. — Mk. 7.

Fra Agostino Prof. Dott. Gemelli. — Il segreto per essere felici. Milano, Ghirlanda.

Pierre Rousselot. — L'Intellectualisme de saint Thomas. Paris, Alcan (collection historique des Grands Philosophes), 1908. — 6 fr.

Harald Höffding. — Philosophie de la Religion, trad. par J. Schlegel. Paris, Alcan (Bibl. de philosophie contemporaine), 1908. — 7,50 fr.

L'Année psychologique, publiée par Alfred Binet, 14e année. Paris, Masson, 1908. — 15 fr.

Dr François da Costa Guimaraës. — Contribution à la Pathologie des mystiques. Anamnèse de quatre cas. Paris, Rousset, 1908.

S. Talamo. — Il concetto della schiavitù da Aristotele ai dottori scolastici. Roma, Unione cooperativa editrice, 1908. — 6 lire.

Gaston Sortais. — Manuel de Philosophie. Lethielleux, 1908. — 9 fr.

Julian Restrepo Hernandez. — Lecciones de Logica. Bogota, Imprenta Colombia, 1907.

Prof. G. Ballerini. — Breve Apologia. Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1908. — 2 lire.

R. P. Thomas Pègues, O. P. — Commentaire français littéral de la Somme Théologique. II. Traité de la Trinité. Toulouse, Privat, 1908.

K. Jungmann. — René Descartes. Eine Einführung in seine Werke. Leipzig, Eckardt, 1908. — Mk. 6,50.

— 10 août 1908. —

XII.

GAUSS CONTRE KANT

SUR LA GÉOMÉTRIE NON EUCLIDIENNE *).

1. *Objet de cette Note.* Depuis un quart de siècle, on s'est occupé plusieurs fois de la géométrie non euclidienne dans ses rapports avec la *Critique de la raison pure.* Mais la plupart des auteurs qui ont examiné cette question, p. ex., Helmholtz, A. Krause, C. Sentroul, L. Nelson, W. Meinecke, ne semblent pas avoir connu les recherches les plus remarquables au point de vue philosophique, sur les principes de la géométrie.

En particulier, la plupart de ceux qui ont écrit sur ce sujet, Vassilief et Veronese exceptés, ont négligé les critiques que Gauss a nettement formulées, il y a plus de trois quarts de siècle, contre le postulat fondamental de Kant : *L'espace est une représentation nécessaire a priori qui est le fondement de toutes les intuitions extérieures.* (Kritik der reinen Vernunft, éd. von Kirchmann, p. 75.)

Les assertions de Gauss sur ce point sont tellement catégoriques qu'il faut admettre ou bien que Kant s'est radicalement trompé dans ses vues sur l'espace, ou que Gauss n'a pas compris la *Critique de la raison pure.*

Pour ceux qui connaissent la profondeur et la tournure philosophique du génie de Gauss et qui savent la place presque unique qu'il occupe dans l'histoire des sciences

*) Cette étude a été présentée, le 3 septembre 1908, au Congrès international de Philosophie de Heidelberg (31 août-5 septembre 1908).

mathématiques et physiques (théorie des nombres, haute analyse, géométrie infinitésimale, physique, astronomie, théorie des erreurs d'observation), il est bien difficile d'admettre la seconde alternative. Gauss a été contemporain du mouvement d'idées soulevé par la *Critique de la raison pure*. Il a dû examiner à fond un livre dont des considérations sur l'espace sont une des bases essentielles et qui faisait tant de bruit à une époque où lui-même se livrait aux profondes méditations, qui, après un quart de siècle d'efforts, devaient lui faire trouver la géométrie non euclidienne.

L'autre alternative, au contraire, n'a rien d'invraisemblable *a priori*. Kant a montré, dans la *Critique de la raison pure* même et ailleurs, qu'il ne connaissait que très mal les éléments des mathématiques ; il ne s'est nullement tenu au courant des recherches qui ont paru de son temps, sur les premiers principes de la géométrie.

Dans la présente Note, nous allons faire connaître les vues essentielles de Gauss sur l'espace en les situant dans l'histoire de la géométrie non euclidienne, entre les recherches qui les préparent et celles qui les complètent sur la métaphysique de la géométrie.

Nous indiquerons ensuite l'erreur singulière de Kant touchant le prétendu paradoxe des objets symétriques, qui a été l'origine de son postulat fondamental sur l'espace ; enfin nous signalerons les lacunes de son information mathématique et ses conséquences.

2. *Les précurseurs inconscients de la découverte de la géométrie non euclidienne : Proclus, Saccheri, Lambert, Legendre.* Contrairement à une opinion très répandue, il n'est pas vrai qu'après Euclide, son célèbre cinquième postulat [1]), ou *postulat des trois droites*, ait été admis comme

[1]) « [Qu'il soit demandé que,] si une droite rencontrant deux droites [situées dans un même plan], fait avec celles-ci, d'un même côté, des angles intérieurs dont la somme soit moindre que deux droits, les deux droites prolongées indéfiniment se rencontrent du côté où la somme est inférieure à deux droits. »

évident par les géomètres. Au contraire, ils n'ont cessé d'essayer de le démontrer, dans l'antiquité, au moyen âge, à la Renaissance, au XVIIe, au XVIIIe, au XIXe siècle.

Il y a plus. Dès l'antiquité, on en a douté : Proclus, à propos du cinquième postulat d'Euclide, se demande *si deux droites d'un plan ne peuvent pas être asymptotes l'une de l'autre*. Or ce doute de Proclus, qui n'a pas échappé aux géomètres de la Renaissance, est, au fond, l'idée-mère de la géométrie lobatchefskienne qui peut s'en déduire logiquement tout entière. — Dans la *Divine Comédie* (Par. XIII, 101-102) Dante exprime un doute semblable, qui a été signalé par Halsted.

Saccheri (1667-1733) est le créateur de la *Critique des postulats*. Pour voir si le postulat des trois droites est indépendant des vérités géométriques admises antérieurement, il établit un système logique de géométrie indépendant de ce postulat et prouve que, dans ce système, deux droites se coupent, ou sont asymptotes ou ont une perpendiculaire commune et divergent indéfiniment (1733). Le livre de Saccheri ne passa pas inaperçu : il fut analysé par Klügel, en 1763, dans une dissertation critique sur les principaux essais de démonstration de la théorie des parallèles.

Le célèbre mathématicien suisse, Lambert (1728-1777), l'un des correspondants de Kant, ajoute aux résultats de Saccheri le beau théorème : Si l'on rejette le cinquième postulat d'Euclide, la surface d'un triangle est proportionnelle à l'excès de deux droits sur la somme de ces angles (1766 ; publié en 1786). Corollaire : la géométrie métrique dépend d'une *constante spatiale*, à déterminer par l'observation.

En 1794, Legendre (1752-1833) donne, dans la note II de la première édition de ses *Eléments de Géométrie* (et aussi dans toutes les éditions subséquentes), un essai de démonstration fonctionnelle d'une proposition équivalente au postulat des trois droites. Cette démonstration renferme une

erreur de raisonnement qu'il suffit de corriger, comme l'a indiqué Gauss (*Werke*, VIII, p. 168), pour retrouver, de la manière la plus simple, l'importante remarque de Lambert sur la constante spatiale.

Saccheri, Lambert, Legendre ne sont que des précurseurs inconscients de la métagéométrie ; car tous trois détruisent de leurs propres mains l'édifice de la géométrie non euclidienne (lobatchefskienne et, ça et là, riemannienne) qu'ils ont commencé à élever : Saccheri, au nom de faux principes sur les infiniment petits, Lambert et Legendre, parce qu'ils trouvent invraisemblable que la géométrie dépende d'une constante spatiale, comme la géométrie des figures tracées sur une sphère dépend de son rayon.

3. *Gauss* (1777-1855). *La constante spatiale.* Gauss, à vingt-deux ans, était parvenu à démontrer enfin avec rigueur le principe fondamental de l'analyse algébrique (1799), ce que n'avaient pu faire ni Euler, ni Lagrange ; à vingt-quatre, il avait publié ce livre prodigieux, les *Disquisitiones arithmeticae* (1801) où il dépassait d'un seul coup, Euler, Lagrange et Legendre, dans la plus difficile des sciences mathématiques, l'arithmétique supérieure. C'est à ce profond penseur qu'il était réservé de voir clair, le premier, dans la question du postulat des trois droites et de faire de la notion de constante spatiale la pierre angulaire de la philosophie de la géométrie.

Depuis 1792 (*Werke*, VIII, pp. 238, 221, 213, 200), il ne cessait de méditer sur le mystère du cinquième postulat ; en 1794, il avait retrouvé le théorème de Lambert (*Werke*, VIII, p. 266) et auparavant, très probablement, celui de Saccheri (*Ibid.*, pp. 163-164, 202-209). Mais ce n'est que vers 1816 (*Ibid.*, pp. 175-176) qu'il est en possession de la métrique non euclidienne. Dès lors il est certain que le postulat est indémontrable, il voit l'extrême importance de la notion de constante spatiale, et il crée dans sa tête, pour lui seul, la géométrie non euclidienne,

avec l'intention d'en faire plus tard un exposé complet, à publier après sa mort.

Montrons-le par quelques citations de ses lettres.

(A). 1816, 11 avril. « Dans un triangle équilatéral,... le côté est une fonction de l'angle, fonction où entre en même temps une ligne constante » (*Werke*, VIII, p. 169).

(B). 1817, 28 avril. « Je suis de plus en plus convaincu que la nécessité de notre Géométrie ne peut être prouvée... On ne devrait pas placer la Géométrie à côté de l'Arithmétique qui est purement *a priori*, mais la mettre sur le même rang que la Mécanique » (*Ibid.*, p. 177).

(C). 1819, 16 mars). « J'ai poussé la géométrie astrale [c.-à.-d. non euclidienne] assez loin pour pouvoir résoudre tous les problèmes aussitôt que la constante = C est donnée » (*Ibid.*, p. 182).

(D). 1824, 8 novembre. « Je puis résoudre tout problème de géométrie non euclidienne à l'exception de la détermination d'une constante qui ne se laisse pas obtenir *a priori*. Plus cette constante est grande, plus on se rapproche de la géométrie euclidienne, qui correspond à une valeur infinie de la constante ». « Si la géométrie non euclidienne était la vraie [géométrie réalisée dans la nature] et si cette constante était dans un certain rapport avec les grandeurs accessibles à nos mesures sur la terre ou au ciel, on pourrait l'obtenir *a posteriori* » (*Ibid.*, p. 187).

(E). 1829, 9 avril. « Nous devons reconnaître humblement que si le nombre est *purement* une création de notre esprit, l'espace est pour notre esprit une réalité à laquelle nous ne pouvons pas attribuer des lois complètement *a priori* » (*Ibid.*, p. 201).

(F). 1832, 6 mars. « Par l'impossibilité où l'on est de distinguer *a priori* entre Σ [géométrie euclidienne] et S [géométrie non euclidienne] se trouve précisément démontré, le plus clairement, que Kant a eu tort d'affirmer que l'espace est *seulement la forme* de notre intuition » (*Ibid.*, p. 224, ou *Mathematische Annalen*, XLIX, p. 166).

Jusque vers cette époque, ce n'était que sur l'autorité de Gauss que ses correspondants devaient admettre ces assertions si importantes. Mais, en 1832, toutes venaient d'être prouvées par Jean Bolyai (1802-1860) dans le célèbre *Appendix* au *Tentamen* de son père. Trois ans auparavant, Lobatchefsky (1793-1856) les avait aussi démontrées dans son premier mémoire russe sur la géométrie qui porte son nom, et qu'il devait exposer d'une manière si complète dans l'ensemble de ses travaux. En 1854, Riemann doublait virtuellement l'étendue de la géométrie non euclidienne en observant, au fond, que le *postulat des deux droites*, ou sixième postulat d'Euclide [1]), n'est pas plus contenu que le cinquième dans la définition habituelle de la droite. En 1878, De Tilly (1837-1906) donnait, en partant de la notion de distance, un exposé complet des principes de cette géométrie riemannienne, en même temps que de l'euclidienne et de la lobatchefskienne. D'illustres mathématiciens, Cayley, Lie, etc., traduisaient en analyse les spéculations des géomètres proprement dits sur les principes de la géométrie. Barbarin y ajoutait, en 1897, le beau théorème suivant qui permet de dissiper bien des nuages : Dans chacune des trois géométries, il y a des surfaces dont les géodésiques ont les propriétés de la droite des deux autres géométries, dans le plan de ces géométries.

Les géomètres non euclidiens ont donc établi l'égale valeur logique des géométries euclidienne, lobatchefskienne, riemannienne ; ces géométries, aussi peu différentes que l'on veut l'une de l'autre, expliquent également bien les propriétés de l'espace réel. En particulier, comme Gauss l'a dit, *a priori*, il est impossible de savoir si la constante spatiale est infinie ou non, si la géométrie est euclidienne ou non. A *posteriori*, la constante spatiale ne pouvant jamais être déterminée qu'approximativement, on ne peut

[1]) « Qu'il soit demandé que deux droites ne contiennent pas d'espace. »

jamais savoir, par l'observation ou l'expérience, si la géométrie physique est euclidienne, *même si elle l'est réellement.*

4. *Gauss et le nombre des dimensions de l'espace. De Tilly.* Gauss ajoute après ces derniers mots de notre dernière citation (6 mars 1832) : « Kant a eu tort d'affirmer que l'espace est *seulement la forme* de notre intuition », ce qui suit : (F) « J'en ai indiqué une autre raison, tout aussi probante, dans un petit article qui a paru dans les Göttingische gelehrte Anzeigen en 1831, partie 64, p. 625 » (*Werke*, VIII, p. 224 ou *Mathematische Annalen*, XLIX, p. 166). Le 8 février 1846, il signale de même la portée de cet article à Schumacher (*Ibid.*, p. 247). En voici le passage essentiel avec quelques autres dans le même sens :

(G). 1831, 23 avril. « La distinction entre à droite et à gauche est *en soi* complètement déterminée, aussitôt que l'on a fixé (à volonté) le sens des mots en avant et en arrière *dans* le plan et des mots au-dessus et au-dessous par rapport aux deux faces du plan. Cependant nous *ne* pouvons communiquer aux autres l'intuition que nous avons de cette distinction *que* par des indications relatives à des objets matériels présents devant nous ». Puis en note : « Kant a déjà fait ces deux remarques, mais on ne conçoit pas comment ce philosophe pénétrant a pu trouver dans la première une preuve de son opinion que l'espace *n*'est *qu*'une forme de notre intuition extérieure, puisque la seconde remarque prouve si clairement le contraire et prouve aussi que l'espace, indépendamment de notre mode d'intuition, doit avoir une signification réelle » (*Gauss Werke*, II, second tirage, p. 177 ; extrait des Göttingische gelehrte Anzeigen, 1831, 23 avril).

(H). 1846, 8 février. « La différence entre à droite et à gauche ne peut se définir, mais seulement se montrer » (*Werke*, VIII, p. 247).

(I). 1846, 23 juin. « Trois droites AB, AC, AD,..., non

situées dans un même plan, peuvent être dans la même situation relative ou non que trois autres *ab*, *ac*, *ad*. La *différence* de ces deux systèmes de trois droites *ne* peut *pas* se réduire à des concepts mais seulement se **montrer** (vor**zeigen**) sur des objets réellement existants (*Ibid.*, p. 248).

Comme on le voit, Gauss a été fortement frappé de ce fait d'observation que l'espace réel a trois dimensions et qu'il est impossible de réduire cette intuition à des concepts.

De Tilly — et avant lui, partiellement, Lobatchefsky, après lui, plusieurs géomètres contemporains, — ont analysé davantage la question du nombre des dimensions de l'espace, en définissant celui-ci, en géométrie abstraite, au moyen du concept d'*intervalle*, auquel répond, en géométrie physique, la *distance*. Pour simplifier, disons *distance* dans les deux cas.

Voici, en substance, la définition que donne De Tilly de la droite, du plan et de l'espace à trois ou plus de dimensions. Pour la droite et le plan, Leibniz (1646-1716), Cauchy (1789-1857) et, au fond, Lobatchefsky, étaient arrivés, chacun de son côté, à la même définition, sans que d'ailleurs De Tilly en ait rien su : « *L'espace est à une* (droite), *deux* (plan), *trois, quatre,..., m dimensions selon que les points y sont déterminés par leurs distances à deux, trois, quatre, cinq,..., (m + 1) points fondamentaux, ceux-ci n'appartenant pas à un espace d'ordre inférieur et étant déterminés par leurs distances mutuelles.*

Les concepts de point et de distance suffisent pour établir la géométrie abstraite à un nombre quelconque de dimensions. Mais en géométrie physique, ou *physique mathématique des distances*, l'observation et l'expérience peuvent seules nous apprendre s'il faut deux, trois, quatre, cinq distances ou plus pour déterminer la position d'un point, ou si l'espace a une, deux, trois, quatre dimensions ou plus. C'est la pensée même de Gauss. Si tous les corps de la nature avaient quatre dimensions, la quatrième étant

moindre qu'un millionième de micron, nous ne pourrions pas nous en apercevoir, parce que nous ne pouvons mesurer des distances aussi petites.

5. *Origine du postulat de Kant sur l'espace : le prétendu paradoxe des objets symétriques ; insuffisance des connaissances mathématiques de Kant.* Kant a publié, en 1768, la dissertation intitulée : *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (*Werke*, éd. Rosenkranz und Schubert, V, pp. 291-301) où il expose longuement ce qu'on a appelé le *paradoxe* [de l'équivalence] *des objets symétriques.* Il trouve, dans ce paradoxe, une *preuve évidente* que l'espace a une réalité propre indépendante de l'existence de la matière (*Ibid.*, p. 294). En 1770, il fait paraître la première esquisse de la *Critique de la raison pure* sous le titre : *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (Ibid.*, I, pp. 301-341). Cette fois, il déduit du paradoxe des objets symétriques que l'espace n'est pas objectif ni réel, ni substance, ni accident, ni relation, mais qu'il est quelque chose de subjectif et d'idéal, une forme pure de l'entendement, fondement de nos intuitions sensibles (*Ibid.*, p. 322). La même déduction se trouve exposée dans le § 13 des *Prolegomena* (1783).

Malheureusement, le paradoxe des objets symétriques n'existe pas : *les objets symétriques sont équivalents parce qu'ils sont composés de parties égales, ou*, comme on dit, *superposables.* On le démontre aisément. Dans son Mémoire de 1768, Kant avait remarqué que l'égalité ou la superposabilité existe et qu'il n'y a pas de paradoxe, quand les objets considérés sont *autosymétriques*, c'est-à-dire ont un plan de symétrie (*Werke*, éd. Ros. u. Sch., V, pp. 299-300). Or *tous les corps sont composés de parties autosymétriques.* Il suffit évidemment de le prouver pour un tétraèdre ABCD. Appelons O le centre de la sphère circonscrite ; α, β, γ, δ, les projections de O sur les faces BCD, CDA, DAB, ABC : le tétraèdre est la somme algébrique de douze tétraèdres analogues à $O\alpha BC$, $O\delta BC$, qui sont

autosymétriques. Cette démonstration, dont nous ignorons le premier auteur, se trouve dans la 3e édition des *Éléments de Géométrie* (pp. 339-349) de Legendre (Paris, Didot, 1800). Elle a été retrouvée, en 1844, par Gerling et Stegmann (*Gauss Werke*, VIII, pp. 242-243). Si O est le centre de la sphère inscrite, ABCD est la somme arithmétique de six hexaèdres autosymétriques analogues à OαBCδ, ce qui prouve le théorème d'une manière plus simple (Darboux, *Bulletin des sciences mathématiques*, 1900, XXIV, 1re partie, p. 274).

Le soi-disant paradoxe des objets symétriques étant un simple théorème d'équivalence qui ne présente rien de mystérieux, le postulat de Kant sur l'espace comme représentation nécessaire *a priori* est inutile pour l'expliquer. Des remarques de Kant sur ce sujet, dans sa dissertation latine et ailleurs, il ne reste que celle-ci, dont Gauss a signalé en 1831, comme nous l'avons dit plus haut (n° 4, G), la portée antikantienne : « *Quae jaceant in spatio dato unam plagam versus, quae in oppositum vergant, discursive describi, s. ad notas intellectuales revocari nulla mentis acie possunt* » (*Werke*, éd. Ros. u. Sch., I, pp. 321-322).

Kant a donné d'autres preuves que le prétendu paradoxe des objets symétriques, qu'il connaissait mal les mathématiques. Dans la *Critique de la raison pure*, faute de bien savoir la définition du signe + et de 5, il ne voit pas que l'on peut prouver que $7 + 5 = 12$, par une suite de jugements analytiques (éd. von Kirchmann, p. 58). Il ne connaît pas (ou méconnaît la rigueur de) l'admirable démonstration d'Euclide pour la proposition XX du 1er livre des *Éléments* et, par suite, ne comprend rien au postulat sur la droite qui permet à Archimède de définir la longueur des lignes courbes (*Ibid.*, pp. 76, 59). Dans le passage de la préface de la seconde édition de la *Critique* (*Ibid.*, p. 28), où il se compare assez naïvement à Copernic, il attribue à celui-ci cette idée qu'il est difficile d'expliquer les mouvements du ciel en admettant que l'armée des astres tourne

autour du spectateur : or, Copernic, comme Ptolémée d'ailleurs, savait que, pour expliquer les mouvements célestes, on peut considérer comme immobile tel corps que l'on veut, pourvu que l'on transporte, en sens contraire, à tous les astres, le mouvement dont on le suppose animé dans une autre explication.

Kant a eu le tort aussi de ne pas se tenir au courant des études critiques qui parurent de son temps sur les principes de la géométrie (Saccheri, Klügel, Lambert). Il aurait dû surtout ne pas négliger la dissertation de Lambert, son correspondant, qui lui avait envoyé des critiques si judicieuses sur l'esquisse latine (1770) de la *Critique de la raison pure* (*Werke*, éd. Ros. u. Sch., I, pp. 363-369, surtout p. 369). S'il avait étudié à fond la dissertation de Lambert, il aurait reconnu, comme Gauss, que la notion de constante spatiale fait crouler son postulat fondamental.

Pour sauver l'apodicticité de la géométrie, Kant a placé dans l'entendement l'espace comme une forme innée conférant les propriétés géométriques aux données des sens. Mais Gauss et ses continuateurs ont prouvé qu'il y a, dans l'entendement, un nombre indéfini d'espaces, caractérisés chacun par une constante spéciale, et expliquant aussi bien les uns que les autres, les phénomènes géométriques du monde sensible. Le postulat de Kant est par trop simpliste et n'explique rien ; au fond, il a pour Kant le sens suivant : « l'espace est une représentation nécessaire *a priori* telle qu'elle donne aux intuitions extérieures les propriétés énoncées dans les Éléments d'Euclide ».

On a dit, en parlant de certains mémoires consacrés à Kant, en 1904, par la Revue de Métaphysique et de Morale, qu'au XXe siècle, la philosophie des mathématiques de Kant a vieilli, qu'elle est dépassée. Il nous semble qu'elle l'eût été au lendemain de la publication des Éléments d'Euclide, si Kant avait écrit à Alexandrie, trois siècles avant Jésus-Christ. Euclide, en effet, avait eu la prudence

de donner, non comme des *jugements synthétiques a priori*, mais comme des *postulats*, les deux célèbres propositions sur deux ou trois droites qu'il a suffi de laisser de côté pour trouver la géométrie riemannienne et la géométrie lobatchefskienne : il laissait la porte ouverte à la science de l'avenir. Kant la fermait, et Proclus, s'il avait été kantien, n'aurait pu penser à l'asymptotisme des droites.

6. *Conclusion : la géométrie philosophique du vingtième siècle*. La géométrie abstraite, tout entière, ou *métagéométrie*, est contenue dans la relation suivante, équivalente à celle de Lagrange et de Schering, et traduction de la définition de l'espace de De Tilly :

$$\alpha_1 (x1) + \alpha_2 (x2) + \dots + \alpha_n (xn) = \beta,$$

où $\alpha_1, \alpha_2, \dots, \alpha_n, \beta$ sont des constantes, (xy) une fonction u de la distance xy de deux points x, y telle que, u étant donné, xy ait ou puisse avoir une seule valeur positive. Si $\alpha_1 + \alpha_2 + \dots + \alpha_n = 0$, on peut faire $\beta = 1$; (xy) est le carré de la distance xy, et la géométrie est dite euclidienne. Dans le cas contraire, $\beta = 0$, $(xy) =$ [illegible] cos $xy : l$ [illegible] ou $(xy) =$ [illegible], la géométrie est dite non euclidienne lobatchefskienne [illegible]. Pour l ou r infini, la géométrie [illegible] la géométrie euclidienne ; [illegible] $= n - 2$, le *nombre des* [illegible] géométrie ne contient que [illegible] la théorie des nombres [illegible]

[illegible] mathématique des [illegible] à une seule valeur [illegible] pu expliquer les [illegible] supposant $n = 3$. [illegible] la constante [illegible] les grandeurs [illegible] en disant

que *la géométrie physique est approximativement euclidienne à trois dimensions*, assertion qui renferme *deux jugements synthétiques a posteriori*.

PAUL MANSION,
Professeur à l'Université de Gand.

Gooreind-Wuestwezel, le 28 août 1908.

Texte allemand des deux principaux extraits de Gauss.

F. (Gauss an Wolfgang von Bolyai. Göttingen, 6. März 1832). « Gerade in der Unmöglichkeit zwischen Σ [Euklidische Geometrie] und S [Nicht-Euklidische Geometrie] a priori zu entscheiden liegt der klarste Beweis, dass Kant Unrecht hatte zu behaupten, der Raum sei *nur Form* unserer Anschauung. Einen andern ebenso starken Grund habe ich in einem kleinen Aufsatze angedeutet, der in den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1831 steht, Stuck 64, p 625 » (*Gauss Werke*, B. VIII, p. 224).

G. (Göttingische gelehrte Anzeigen. 1831, April 23. Gauss, Selbst-Anzeigen der *Theoria Residuorum biquadraticorum*, *Commentatio secunda*). « Dieser Unterschied zwischen rechts und links, ist so bald man vorwärts und rückwärts *in* der Ebene, und oben und unten in Beziehung auf die beiden Seiten der Ebene einmal (nach Gefallen) festgesetzt hat, *in sich* völlig bestimmt, wenn wir gleich unsere Anschauung dieses Unterschiedes andern *nur* durch Nachweisen an wirklich vorhandenen materiellen Dingen mittheilen können » *).

*) (Nota von Gauss). « Beide Bemerkungen hat schon Kant gemacht, aber man begreift nicht, wie dieser scharfsinnige Philosoph in der ersteren einen Beweis für seine Meinung dass der Raum *nur* Form unserer äussern Anschauung sei, zu finden glauben konnte, da die zweite so klar das Gegentheil, und dass der Raum unabhängig von unserer Anschauungsart eine reelle Bedeutung haben muss, beweiset » (*Gauss Werke*, B. II, zweiter Abdruck, p. 177).

XIII.

LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE EN BELGIQUE.

*(Suite et fin *).*

IV.

La philosophie d'Aristote s'installe en suzeraine officielle dans les nouvelles chaires ; aristotélicien est le nom désormais donné aux scolastiques. Non seulement on enseigne Aristote dans les pédagogies de la Faculté des arts (pédagogies du Faucon, du Porc, du Lys, du Château), mais aussi les théologiens s'en occupent, et nous verrons des professeurs de médecine jouer un rôle actif dans les plus intéressantes controverses. Plus tard des concours s'organisent entre les *alumni* des quatre pédagogies philosophiques. Celui qui est classé premier, le *primus*, est fêté comme un triomphateur ; des diplômes artistiques attestent ses succès, on frappe des médailles à son effigie, et l'établissement qui l'a formé se réclame bruyamment de sa supériorité vis-à-vis des instituts rivaux.

La doctrine de ces aristotéliciens de la première heure — Heymeric de Campo, de Sonne (Bois-le-Duc), Henri de Zomeren, Jean de Hasselt ou Jean Leyten — n'offre pas grande originalité, mais elle témoigne d'une intense vie d'études. La jeune université venait à peine de se constituer qu'un texte du *Perihermeneias* d'Aristote amorça une discussion des plus passionnées. Un professeur de la Faculté

*) Voir Revue Néo-Scolastique, août 1908.

de théologie, Pierre de Rivo, dans une dispute quodlibétique de 1465, émit la thèse que les événements futurs contingents ne sont ni vrais ni faux et fit de cette doctrine une série d'applications à la théologie. Il fut vivement repris par plusieurs de ses collègues et notamment par Henri de Zomeren. La querelle s'envenima et s'étendit démesurément. Le conflit académique se compliqua d'intrigues et de procès ; non seulement toute l'université se partagea sur cette question, mais la Faculté de Paris fut amenée à donner son avis et la Cour romaine, saisie du différend, trancha par voie d'autorité, après une série de procédures qui ont été récemment exposées [1]) et qu'il nous est impossible de relater ici. Ce fut la thèse de Henri de Zomeren qui finalement l'emporta. D'intéressants manuscrits nous ont conservé les écrits de circonstance issus de ces conflits d'idées et attendent qu'on les veuille publier : encore un chapitre inédit de notre histoire philosophique.

Mais l'aristotélisme eut bientôt à se mesurer avec des philosophies nouvelles, issues de la Renaissance et qui surent habilement exploiter ses faiblesses. Ce fut l'humanisme d'abord, le cartésianisme ensuite ; les chocs inévitables de la tradition et de la nouveauté furent plus violents peut-être, dans nos provinces belges que dans n'importe quel autre pays.

L'humanisme fit de l'Université de Louvain une de ses citadelles. On y rencontre le latiniste Erasme ; l'espagnol Vivès, si acerbe dans ses railleries à l'adresse de l'aristotélisme, y propage ses idées.

Puis Juste Lipse d'Overyssche (1547-1606), non content de restaurer la latinité classique, fait en même temps retour au stoïcisme antique, tandis que son successeur Henri

[1]) Cfr. P. Frédéricq, *L'hérésie à l'Université de Louvain en 1470* (Bull. Classe Lettres Acad. Belgique, 1905) et Laminne, *La controverse sur les futurs contingents à l'Université de Louvain au XVe s.* (*Ibid.*, 1906).

Vandeputte de Venloo ou Erycius Puteanus préconise plutôt l'épicurisme, prenant les devants sur Gassendi. Le culte des langues classiques, qui inspire l'œuvre des humanistes, provoqua chez eux un dégoût profond pour les formes vieillies de la scolastique, pour sa terminologie artificielle, sa phrase embarrassée et impure. On ne tarda pas à englober dans une même réprobation les barbarismes de la forme et la philosophie qu'ils déparaient.

Les critiques dirigées par les humanistes contre la latinité des scolastiques sont fondées, bien que leur dédain dépasse la juste mesure. Par contre, on sourit à poursuivre les essais de doctrines nouvelles patronnées par ces hommes qui étaient philologues de profession et philosophes par accident.

Piqués au vif, quelques aristotéliciens attitrés dans les facultés universitaires essaient de faire retour à une langue plus sobre et plus châtiée : Augustin Huens ou Hunnaeus de Malines (1522-1577), qui fit une dialectique et édita la *Somme Théologique* de Thomas d'Aquin, Jean l'Estaignier ou Stannifex de Gosselies (1494-1536), Serjacobs ou Beverus de Beveren, Corneille Wauters ou Valerius d'Oudewater (1512-1578) méritent, à ce point de vue, d'être mentionnés. On y peut joindre le franciscain Tittelmans de Hasselt (1502-1578) [1]. Mais pour la doctrine, ces hommes demeurent inébranlablement péripatéticiens. Et il en sera de même de leurs successeurs.

Même la Faculté de droit de l'Université de Louvain ne demeura pas fermée aux infiltrations de la philosophie. Notre savant collègue M. Brants, qui a étudié la Faculté de droit de Louvain à travers cinq siècles [2], montre fort

[1]) Sur ce dernier vient de paraître : A. Pacquay, *Frans Titelmans van Hasselt (Franciscus Titelmannus Hassellensis)*. Opzoekingen over zijn leven, zijne werken, zijne familie, 1907.

[2]) *La Faculté de Droit à l'Université de Louvain à travers cinq siècles*. Louvain, 1896.

bien qu'à partir du XVIe siècle, elle intervint dans des débats qui ne sont pas sans affinité avec les théories stoïciennes répandues par la Renaissance. Il s'agit d'un ensemble d'idées générales sur le Droit naturel ou philosophie du Droit, sur le caractère de la loi et de l'obligation, sur les devoirs du prince, sur les règles du gouvernement, que les juristes présentent sous forme d'introduction à l'étude du Droit romain.

On cite des noms et des œuvres. Au XVIe siècle, le *de juris arte* de Hopperus, véritable traité de Droit général, exerça une influence caractéristique, et notamment fit une impression profonde sur Martin Antoine del Rio. Les juristes marchent ainsi sur les brisées des théologiens, ou plutôt ils abordent une série de problèmes simultanément soulevés dans les traités théologiques *de jure et justitia*, *de virtutibus* fort en honneur depuis Suarez. Au XVIIe siècle, la Faculté de Droit demeura fidèle à ces traditions : Gudelin, Malderus, Zypaeus, Perez, Tulden, font, dans leurs écrits, une place notable au Droit naturel et social. Leurs écrits mériteraient d'être étudiés au point de vue doctrinal. Il serait intéressant de fixer la filiation de leurs idées, de préciser l'empreinte de l'humanisme et du naturalisme de Grotius et de Morus, peut-être aussi celle de la Réforme. Celui qui fera cette histoire ajoutera une belle page aux annales de la philosophie en Belgique.

Louvain ne détint pas longtemps, malgré ses efforts jaloux, le monopole de l'enseignement universitaire dans les Pays-Bas. Dès 1562, Douai eut son université, et Louvain lui fournit ses premiers maîtres de philosophie. On y retrouve les mêmes luttes de l'aristotélisme et de l'humanisme, celui-ci très puissant, grâce à Nicolas du Nancel qui introduisit les doctrines de Pierre de la Ramée et compta parmi ses nombreux adhérents, le Gantois Jean Olieschlager (Olivarius). Puis ce fut le tour des provinces du Nord qui, elles aussi, réclamèrent leurs universités, et

de donner, non comme des *jugements synthétiques a priori*, mais comme des *postulats*, les deux célèbres propositions sur deux ou trois droites qu'il a suffi de laisser de côté pour trouver la géométrie riemannienne et la géométrie lobatchefskienne : il laissait la porte ouverte à la science de l'avenir. Kant la fermait, et Proclus, s'il avait été kantien, n'aurait pu penser à l'asymptotisme des droites.

6. *Conclusion : la géométrie philosophique du vingtième siècle.* La géométrie abstraite, tout entière, ou *métagéométrie*, est contenue dans la relation suivante, équivalente à celle de Lagrange et de Schering, et traduction de la définition de l'espace de De Tilly :

$$\alpha_1 (x\,1) + \alpha_2 (x\,2) + \ldots + \alpha_n (x\,n) = \beta,$$

où $\alpha_1, \alpha_2, \ldots, \alpha_n, \beta$ sont des constantes, (xy) une fonction u de la distance xy de deux points x, y telle que, u étant donné, xy ait ou puisse avoir une seule valeur positive. Si $\alpha_1 + \alpha_2 + \ldots + \alpha_n = 0$, on peut faire $\beta = 1$; (xy) est le carré de la distance xy, et la géométrie est dite euclidienne. Dans le cas contraire, $\beta = 0$, $(xy) = [\cos xy : l]$ ou $(xy) = [\mathrm{ch}\, xy : r]$, la géométrie est dite non euclidienne (lobatchefskienne ou riemannienne). Pour l ou r infini, la géométrie non euclidienne devient la géométrie euclidienne ; l ou r est la *constante spatiale*, $m = n - 2$, le *nombre des dimensions* de l'espace. La métagéométrie ne contient que des *jugements analytiques* comme la théorie des nombres ou l'analyse.

La géométrie physique, ou *physique mathématique des distances du monde sensible*, correspond à une seule valeur de m et de l ou r. Jusqu'à présent, on a pu expliquer les phénomènes de la géométrie physique en supposant $m = 3$. L'observation et l'expérience prouvent que la constante spatiale est très grande par rapport à toutes les grandeurs accessibles à nos mesures. On peut résumer cela en disant

que *la géométrie physique est approximativement euclidienne à trois dimensions*, assertion qui renferme *deux jugements synthétiques a posteriori*.

PAUL MANSION,
Professeur à l'Université de Gand.

Gooreind-Wuestwezel, le 28 août 1908.

Texte allemand des deux principaux extraits de Gauss.

F. (Gauss an Wolfgang von Bolyai. Göttingen, 6. März 1832). « Gerade in der Unmöglichkeit zwischen Σ [Euklidische Geometrie] und S [Nicht-Euklidische Geometrie] a priori zu entscheiden liegt der klarste Beweis, dass Kant Unrecht hatte zu behaupten, der Raum sei ***nur Form*** unserer Anschauung. Einen andern ebenso starken Grund habe ich in einem kleinen Aufsatze angedeutet, der in den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1831 steht, Stuck 64, p 625 » (*Gauss Werke*, B. VIII, p. 224).

G. (Göttingische gelehrte Anzeigen. 1831, April 23. Gauss, Selbst-Anzeigen der *Theoria Residuorum biquadraticorum, Commentatio secunda*). « Dieser Unterschied zwischen rechts und links, ist so bald man vorwärts und rückwärts *in* der Ebene, und oben und unten in Beziehung auf die beiden Seiten der Ebene einmal (nach Gefallen) festgesetzt hat, *in sich* völlig bestimmt, wenn wir gleich unsere Anschauung dieses Unterschiedes andern *nur* durch Nachweisen an wirklich vorhandenen materiellen Dingen mittheilen können » *).

*) (Nota von Gauss). « Beide Bemerkungen hat schon Kant gemacht, aber man begreift nicht, wie dieser scharfsinnige Philosoph in der ersteren einen Beweis für seine Meinung dass der Raum *nur* Form unserer äussern Anschauung sei, zu finden glauben konnte, da die zweite so klar das Gegentheil, und dass der Raum unabhängig von unserer Anschauungsart eine reelle Bedeutung haben muss, beweiset » (*Gauss Werke*, B. II, zweiter Abdruck, p. 177).

XIII.

LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE EN BELGIQUE.

*(Suite et fin *).*

IV.

La philosophie d'Aristote s'installe en suzeraine officielle dans les nouvelles chaires ; aristotélicien est le nom désormais donné aux scolastiques. Non seulement on enseigne Aristote dans les pédagogies de la Faculté des arts (pédagogies du Faucon, du Porc, du Lys, du Château), mais aussi les théologiens s'en occupent, et nous verrons des professeurs de médecine jouer un rôle actif dans les plus intéressantes controverses. Plus tard des concours s'organisent entre les *alumni* des quatre pédagogies philosophiques. Celui qui est classé premier, le *primus*, est fêté comme un triomphateur ; des diplômes artistiques attestent ses succès, on frappe des médailles à son effigie, et l'établissement qui l'a formé se réclame bruyamment de sa supériorité vis-à-vis des instituts rivaux.

La doctrine de ces aristotéliciens de la première heure — Heymeric de Campo, de Sonne (Bois-le-Duc), Henri de Zomeren, Jean de Hasselt ou Jean Leyten — n'offre pas grande originalité, mais elle témoigne d'une intense vie d'études. La jeune université venait à peine de se constituer qu'un texte du *Perihermeneias* d'Aristote amorça une discussion des plus passionnées. Un professeur de la Faculté

*) Voir Revue Néo-Scolastique, août 1908.

de théologie, Pierre de Rivo, dans une dispute quodlibétique de 1465, émit la thèse que les événements futurs contingents ne sont ni vrais ni faux et fit de cette doctrine une série d'applications à la théologie. Il fut vivement repris par plusieurs de ses collègues et notamment par Henri de Zomeren. La querelle s'envenima et s'étendit démesurément. Le conflit académique se compliqua d'intrigues et de procès ; non seulement toute l'université se partagea sur cette question, mais la Faculté de Paris fut amenée à donner son avis et la Cour romaine, saisie du différend, trancha par voie d'autorité, après une série de procédures qui ont été récemment exposées [1]) et qu'il nous est impossible de relater ici. Ce fut la thèse de Henri de Zomeren qui finalement l'emporta. D'intéressants manuscrits nous ont conservé les écrits de circonstance issus de ces conflits d'idées et attendent qu'on les veuille publier : encore un chapitre inédit de notre histoire philosophique.

Mais l'aristotélisme eut bientôt à se mesurer avec des philosophies nouvelles, issues de la Renaissance et qui surent habilement exploiter ses faiblesses. Ce fut l'humanisme d'abord, le cartésianisme ensuite ; les chocs inévitables de la tradition et de la nouveauté furent plus violents peut-être, dans nos provinces belges que dans n'importe quel autre pays.

L'humanisme fit de l'Université de Louvain une de ses citadelles. On y rencontre le latiniste Erasme ; l'espagnol Vivès, si acerbe dans ses railleries à l'adresse de l'aristotélisme, y propage ses idées.

Puis Juste Lipse d'Overyssche (1547-1606), non content de restaurer la latinité classique, fait en même temps retour au stoïcisme antique, tandis que son successeur Henri

[1]) Cfr. P. Frédéricq, *L'hérésie à l'Université de Louvain en 1470* (Bull. Classe Lettres Acad. Belgique, 1905) et Laminne, *La controverse sur les futurs contingents à l'Université de Louvain au XVe s.* (*Ibid.*, 1906).

Vandeputte de Venloo ou Erycius Puteanus préconise plutôt l'épicurisme, prenant les devants sur Gassendi. Le culte des langues classiques, qui inspire l'œuvre des humanistes, provoqua chez eux un dégoût profond pour les formes vieillies de la scolastique, pour sa terminologie artificielle, sa phrase embarrassée et impure. On ne tarda pas à englober dans une même réprobation les barbarismes de la forme et la philosophie qu'ils déparaient.

Les critiques dirigées par les humanistes contre la latinité des scolastiques sont fondées, bien que leur dédain dépasse la juste mesure. Par contre, on sourit à poursuivre les essais de doctrines nouvelles patronnées par ces hommes qui étaient philologues de profession et philosophes par accident.

Piqués au vif, quelques aristotéliciens attitrés dans les facultés universitaires essaient de faire retour à une langue plus sobre et plus châtiée : Augustin Huens ou Hunnaeus de Malines (1522-1577), qui fit une dialectique et édita la *Somme Théologique* de Thomas d'Aquin, Jean l'Estaignier ou Stannifex de Gosselies (1494-1536), Serjacobs ou Beverus de Beveren, Corneille Wauters ou Valerius d'Oudewater (1512-1578) méritent, à ce point de vue, d'être mentionnés. On y peut joindre le franciscain Tittelmans de Hasselt (1502-1578) [1]. Mais pour la doctrine, ces hommes demeurent inébranlablement péripatéticiens. Et il en sera de même de leurs successeurs.

Même la Faculté de droit de l'Université de Louvain ne demeura pas fermée aux infiltrations de la philosophie. Notre savant collègue M. Brants, qui a étudié la Faculté de droit de Louvain à travers cinq siècles [2], montre fort

[1]) Sur ce dernier vient de paraître : A. Pacquay, ***Frans Titelmans van Hasselt (Franciscus Titelmannus Hassellensis).*** Opzoekingen over zijn leven, zijne werken, zijne familie, 1907.

[2]) *La Faculté de Droit à l'Université de Louvain à travers cinq siècles*. Louvain, 1896.

bien qu'à partir du XVIe siècle, elle intervint dans des débats qui ne sont pas sans affinité avec les théories stoïciennes répandues par la Renaissance. Il s'agit d'un ensemble d'idées générales sur le Droit naturel ou philosophie du Droit, sur le caractère de la loi et de l'obligation, sur les devoirs du prince, sur les règles du gouvernement, que les juristes présentent sous forme d'introduction à l'étude du Droit romain.

On cite des noms et des œuvres. Au XVIe siècle, le *de juris arte* de Hopperus, véritable traité de Droit général, exerça une influence caractéristique, et notamment fit une impression profonde sur Martin Antoine del Rio. Les juristes marchent ainsi sur les brisées des théologiens, ou plutôt ils abordent une série de problèmes simultanément soulevés dans les traités théologiques *de jure et justitia*, *de virtutibus* fort en honneur depuis Suarez. Au XVIIe siècle, la Faculté de Droit demeura fidèle à ces traditions : Gudelin, Malderus, Zypaeus, Perez, Tulden, font, dans leurs écrits, une place notable au Droit naturel et social. Leurs écrits mériteraient d'être étudiés au point de vue doctrinal. Il serait intéressant de fixer la filiation de leurs idées, de préciser l'empreinte de l'humanisme et du naturalisme de Grotius et de Morus, peut-être aussi celle de la Réforme. Celui qui fera cette histoire ajoutera une belle page aux annales de la philosophie en Belgique.

Louvain ne détint pas longtemps, malgré ses efforts jaloux, le monopole de l'enseignement universitaire dans les Pays-Bas. Dès 1562, Douai eut son université, et Louvain lui fournit ses premiers maîtres de philosophie. On y retrouve les mêmes luttes de l'aristotélisme et de l'humanisme, celui-ci très puissant, grâce à Nicolas du Nancel qui introduisit les doctrines de Pierre de la Ramée et compta parmi ses nombreux adhérents, le Gantois Jean Olieschlager (Olivarius). Puis ce fut le tour des provinces du Nord qui, elles aussi, réclamèrent leurs universités, et

recueillirent au nombre de leurs fondateurs des transfuges de Belgique. Bertius [1]) de Beveren-Waes (né en 1565), Gaspar Van Baerle ou Barlaeus [2]) d'Anvers (1584-1648), Gérard de Vos ou Vossius, enseignent à l'Université de Leyde créée en 1562 ; Antoine Walaeus [3]) de Gand (1573-1639) professe à Middelbourg. En même temps, à l'Université allemande de Marbourg, Corneille Martini [4]) d'Anvers (1567-1621) défend la scolastique contre l'invasion du ramisme, et Gheerardst d'Ypres (Hyperius) commente la physique et la morale d'Aristote.

V.

Avec l'apparition du cartésianisme, s'ouvrit pour la philosophie, en Belgique, une ère nouvelle, ère de luttes décisives et complexes dont l'issue fut fatale à l'aristotélisme.

On peut dire que les Pays-Bas et Louvain furent la seconde patrie du cartésianisme, si bien que les épisodes qui s'y déroulèrent eurent des répercussions bien en dehors de notre petit pays.

Le cartésianisme apparaît à Louvain en 1637, l'année même de la publication du *Discours de la méthode*, et d'emblée il prend vis-à-vis de l'aristotélisme une attitude agressive. Pendant tout le XVII[e] siècle et même au XVIII[e] siècle, le heurt des deux doctrines irréductibles éclata sous les formes les plus diverses : publications de livres et de pamphlets, discussions âpres, animosités personnelles, intrigues et désordres universitaires. Ces conflits ont été longuement décrits dans un ouvrage bien connu de Mgr Monchamp, *L'Histoire du cartésianisme en Belgique*

[1]) *Logicae peripateticae libri tres. De definitione et causis.*
[2]) *De ente rationis*
[3]) *Compendium Ethicae Aristotelis.*
[4]) *Adversus Ramistas disputatio. Commentariorum logicorum adversus Ramistas libri quinque.*

(1886). Libert Froidmont de Visé (né en 1587), auteur d'une *Psychologie* et d'une *Météorologie*, et surtout le médecin Plempius sont les gardiens vigilants du système aristotélicien. L'un et l'autre reçurent un exemplaire du *Discours de la méthode* et entrèrent en correspondance avec le philosophe français. Froidmont s'applique à montrer combien la théorie cartésienne de l'automatisme des bêtes est en désaccord avec les faits. Plempius revendique hautement l'intervention de l'âme dans les activités organiques et inconscientes, récusant ainsi le principe fondamental de la psychologie cartésienne, ou le départ établi entre les phénomènes étendus, essence du corps, et les phénomènes conscients, essence de l'âme. La discussion engagée par Plempius dans ses *Fundamenta seu Institutiones Medecinae* revêtit un caractère philosophico-physiologique, et les protestations qu'elle provoqua de la part des partisans de Descartes, notamment de Regius d'Utrecht, ancrèrent définitivement Plempius dans ses positions.

Il ne réussit pas cependant à endiguer le flot montant du cartésianisme, à l'Université. Avec Gérard van Gutschoven, de Louvain, (1615-1688), s'ouvre une longue série de professeurs franchement cartésiens, titulaires de chaires importantes, dans la Faculté des arts ou dans la Faculté de médecine : citons Guillaume Philippi de Hal, auteur de *Medullae*, et surtout le célèbre Arnold Geulincx.

Pourquoi les Belges se sont-ils laissé devancer par leurs voisins de Hollande, quand il s'est agi de publier une édition critique et complète des œuvres d'Arnold Geulincx [1]) ? Sans doute, il fut une des illustrations de l'Université de Leyde ; mais il appartient à Anvers par ses origines, à Louvain par son éducation scientifique et par les débuts de sa carrière professorale. Professeur secondaire au collège du Lys en 1646 et professeur primaire en 1652, Arnold

[1]) *Opera philosophica* recognovit J. P. N. Land, 3 vol. La Haye, 1891-1893.

Geulincx profita des « Saturnales » qu'il présidait, pour faire une profession de foi cartésienne et accabler de ses railleries les procédés surannés des scolastiques et leurs abus des formes substantielles. Ce discours contient un plan de philosophie nouvelle : il faut étudier une logique épurée, et mener de front cette étude avec celle de la géométrie et des sciences naturelles. Grâce à cette logique critique, nous pourrons sonder la valeur des sources de nos connaissances avant de nous appuyer sur elles. Avec le doute méthodique, placé à la base de l'élaboration scientifique, Geulincx reprend les principales thèses cartésiennes : il accentue l'importance de la conscience et de l'étude du moi, fait bon marché de l'autorité, explique l'union de l'âme et du corps par une adhérence, et pose déjà en germe la thèse génératrice de l'occasionalisme, auquel il adhère dans son Ethique, et qui devait lui valoir, avec Malebranche, une place spéciale dans l'histoire du cartésianisme.

L'occasionalisme est le prolongement ou, si l'on veut, le développement logique du cartésianisme ; car dès qu'il y a incompatibilité absolue entre l'étendue, essence du corps, et la pensée, essence de l'âme, toute action du corps sur l'âme devient impossible et réciproquement ; la sensation et les passions s'expliquent par des coïncidences d'actions indépendantes, la production d'une activité consciente étant l'occasion de la production d'un mouvement parallèle d'atomes corporels.

Geulincx quitta Louvain en septembre 1657, et les actes de la Faculté sont muets sur la cause de ce départ. S'il en faut croire une explication de Land [1], l'éditeur de ses œuvres, Geulincx s'était épris d'une parente, Suzanne Strickers, de Weert, près d'Anvers. Or, le mariage étant déclaré incompatible avec les fonctions de professeur de philosophie, Geulincx demanda une dispense et, comme on

[1]) Dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1890, Bd. IV, p. 191.

intrigua pour la lui refuser, il quitta Louvain et s'en alla à Leyde, où il se maria.

Les censures officielles de 1662 prononcées contre le cartésianisme par Jérôme de Vecchi, internonce à Bruxelles, n'arrêtèrent pas la marche triomphante des idées nouvelles. Celles-ci furent reprises par Léonard Dinghens, de Brée (1648-1697), dans ses *Fundamenta physico-medica*, et, en 1691, Martin Van Velden, unissant dans un même enseignement les doctrines cartésiennes et les théories de Copernic, récemment condamnées, réussit à provoquer une série d'incidents des plus mouvementés et qui rappellent, par certains côtés, le conflit de Pierre de Rivo et de Van Zomeren. La résistance de Van Velden aux interdictions dont l'autorité romaine avait frappé la théorie copernicienne, fut, à Louvain, le signal d'une petite révolution, où nous voyons intervenir des corps politiques étrangers à la science, comme le conseil de Brabant et le conseil privé, que Martin Van Velden sut habilement mettre aux prises [1]).

VI.

Cependant l'aristotélisme se perpétuait avec son apparat formaliste et demeurait hermétiquement fermé à toute influence étrangère. Le XVIIe siècle recueillit l'héritage en bloc et en défendit jalousement l'intégrité. Dans les derniers decenniums du XVIIe siècle, l'enseignement philosophique de la Faculté des arts, de Louvain, vit s'introduire un usage dont il serait intéressant de connaître l'origine et qui est symptomatique de l'état des esprits : les cahiers de cours, conservés dans nos bibliothèques, sont remplis de gravures, que les libraires vendaient par séries, à la façon de nos cartes postales illustrées, et que les étudiants inséraient, au bon endroit, en guise de commentaire. Sans

[1]) V. Monchamp, *Galilée et la Belgique*. Essai historique sur les vicissitudes du système de Copernic en Belgique (Bruxelles, 1892).

compter des gravures de circonstance, étrangères à la philosophie, on trouve une collection de sujets de physique, de métaphysique et de logique. Les matières logiques occupent la première place.

Or, la dialectique que Martianus Capella (ve siècle) présente sous la forme d'une femme aux traits émaciés, et qui, chez Alain de Lille (fin du XIIe siècle), au moment où la scolastique arrivait à son apogée, est symbolisée par une pâle jeune fille, épuisée en de longues veilles, apparaît ici sous les traits d'une femme corpulente et mollement assise, comme il convient à dame Logique, reine de l'aristotélisme décadent.

Les libraires graveurs de Louvain — un certain Denique et surtout un autre du nom de Hayé, *prope praedicatores hybernos* — mirent en circulation la plupart de ces gravures, dont nous avons pu reconstituer la collection en entier et que nous publierons quelque jour. On les rencontre dans les cours de philosophie professés par un Mathias Loncin, un De Decker, un Tamine, un Adrien Nève (XVIIe siècle), professeurs dans une des quatre pédagogies universitaires. L'usage de ces illustrations philosophiques se retrouve ailleurs qu'à Louvain, notamment à Douai, et il répondait trop bien à la mentalité de l'époque pour ne pas se perpétuer au XVIIIe siècle. C'est ainsi que dans les cours des Jésuites de Wallers et de Guerin, professés à Douai (et conservés à la Bibliothèque Royale de Bruxelles), le frontispice, finement gravé, porte cette mention significative : « Portraits et médailles de Philosophes et orateurs anciens et modernes au-dessous desquels on a la liberté d'écrire en vers ou en prose, en toutes sortes de langues, avec toutes les figures de logiques et physiques, gravé par Vallet, graveur du roi et se vendant chez lui, laissant rue St Jacques au Buste de Louis 14, à Paris 1714. »

Un précieux enseignement historique se dégage de l'examen de ces figures illustrées. Elles nous apprennent

d'abord que les aristotéliciens de ce temps prennent la paille des mots pour la graine des choses. Telle cette représentation du « Pont des ânes », où éclatent l'importance exagérée prise par la théorie des figures et des modes du syllogisme, et la terreur que cette matière inspirait aux récipiendaires des pédagogies. Or, les hexamètres du *Darapti* et du *Barocco* n'ont aucun sens si on n'a pénétré l'esprit même du raisonnement syllogistique.

Elles apprennent aussi que plus d'une doctrine aristotélicienne était faussée et dénaturée : à preuve les schémas symboliques des genres et des espèces. Quatre têtes disposées dans un cadre et appartenant à deux hommes fort chevelus, à un cheval et à un bouc, ont en commun le noyau central (genre commun) qui n'est ni poil de bouc, ni chevelure d'homme, ni crinière de cheval, mais peut être tout cela d'après le *caput* auquel on l'adapte (différence spécifique). Or, pareille image engendre et a dû engendrer, chez les étudiants, cette fausse notion que le genre et la différence spécifique correspondent respectivement à des parties *réellement distinctes* du même être, alors qu'ils constituent des représentations *mentales* d'un *même être réel* ; confusion d'idées, qui suffit à rendre inintelligibles les trois quarts des théories logiques et métaphysiques d'Aristote.

En matière de philosophie, l'imagination ne peut engendrer que des illusions trompeuses. Les professeurs des XVII[e] et XVIII[e] siècles commirent une grosse faute en encourageant cet envahissement de la gravure, ou tout au moins en ne s'y opposant pas. N'était-ce pas un aveu d'impuissance ? Pour soutenir l'attention et rendre attrayante une discipline qui fatiguait la mémoire, sans plus satisfaire l'intelligence, ils avaient recours à de bien petits moyens.

La scolastique universitaire languit à partir du XVII[e] siècle, non pas par faiblesse doctrinale, mais à cause de l'insuffisance des professeurs.

De Louvain, qui demeura le foyer le plus intense des luttes, le feu de la discussion gagna tout le pays. Le P. Thomas Carleton Campton, professeur au collège des Jésuites anglais de Liége (fondé en 1613), et dont le Cours de philosophie eut trois éditions, le carme F. Crespin, qui publia, en 1652, des Commentaires sur toute la philosophie d'Aristote, le récollet Van Sichen, l'abbé Leger Charles De Decker, auteur d'un *Cartesius seipsum destruens*, défendent un péripatétisme plus ou moins intransigeant, tandis que J. Caramuel y Lobkowitz, de l'abbaye des Dunes, qui a laissé une *Rationalis et realis philosophia*, les PP. Jésuites Der Kennis et Tacquet, les professeurs du Grand Séminaire de Liége, le médecin liégeois Nicolas du Chasteau, de Chênée, et René-François de Sluse, de Visé, sont des cartésiens décidés et, parfois, des polémistes ardents. Jean-Baptiste Van Helmont, de Bruxelles (1577-1644) et le curé liégeois Ansillon ont une signification à part : le premier, homme de science, médecin et philosophe, défendant un spiritualisme outré qui a des analogies avec celui de Descartes ; Ansillon, au contraire, poursuivant le cartésianisme de ses fines railleries et lui opposant un système traditionaliste précurseur des idées de Lamennais et de Bonald.

Enfin, le cartésianisme s'introduisit, presque sans lutte, dans la plupart des universités hollandaises, avec Henri Renier, de Huy (né en 1592), à Utrecht, et un autre Belge, Abraham Heydanus, à Leyde.

VII.

Les rivalités du cartésianisme et de l'aristotélisme se perpétuent au XVIIIe siècle. Mais l'intérêt de ces luttes est singulièrement amoindri, et les œuvres qu'elles suscitent sont de moindre valeur. Les deux noms les plus saillants de cette époque troublée, sont ceux du péripatéticien Barthélemy des Bosses, de Herve (1688-1738), professeur

à l'Université de Cologne et traducteur de la *Théodicée* de Leibniz, et le cartésien Guillaume Duvivier, professeur au Grand Séminaire de Liége.

Des préoccupations mystiques et poétiques se font jour dans les entretiens philosophiques intitulés *L'Aveugle de la montagne* de Corneille de Nélis, de Malines, né en 1738 et évêque d'Anvers. Quant à l'abbé de Mann, de la Chartreuse de Nieuport, qui fut, avec de Nélis, un des organisateurs de l'Académie royale de Belgique (1772), ses *Principes métaphysiques des êtres et des connaissances* révèlent en lui un esprit non moins personnel et qu'il n'est pas possible de rattacher à l'une des philosophies existantes.

La manifestation la plus bruyante de la vie philosophique, au XVIIIe siècle, fut la propagande entreprise, vers 1750, par un groupe d'encyclopédistes français, mais aucune idée nouvelle et qu'on ne dût aux matérialistes français, ne sortit de cette œuvre révolutionnaire, dont la principauté de Liége fut le centre [1]). Pierre Rousseau, fondateur du Journal encyclopédique à Liége, de la Gazette des gazettes et de la Société typographique à Bouillon, est un vulgarisateur des idées de Voltaire, comme Pierre Lebrun, rédacteur du Journal général de l'Europe, répand celles de J.-J. Rousseau. Pour étouffer les germes de trouble social que contenaient ces dangereuses doctrines, un groupe de polémistes, ayant à leur tête le Père Jésuite De Feller (né à Bruxelles, en 1735), fonda le Journal historique et littéraire et engagea contre les encyclopédistes liégeois une vigoureuse campagne. Mais leurs efforts demeurèrent impuissants. La tourmente révolutionnaire souffla sur la Belgique ; elle emporta l'Université de Louvain, d'ailleurs en décadence, et arrêta net toute la vie scientifique du pays.

[1]) V. dans les Mémoires couronnés par l'Académie de Belgique, les études de Francotte et de Küntziger, t. XXX (1880).

VIII.

Durant les premières années du XIXe siècle, on s'occupa de la pénible élaboration des instituts d'études supérieures. L'enseignement philosophique s'organise, à partir de 1810, à Bruxelles, en 1816 et 1817 à Gand, Liége et Louvain. Fort ralentie pendant les périodes impériale et hollandaise, l'activité s'affirme plus intense à partir de 1830. N'en déplaise toutefois à ceux qui voudraient, hors propos, magnifier l'avènement de la Belgique à l'indépendance, les Belges ne produisent pas alors de philosophie originale.

Cependant les grandes discussions philosophiques qui surgissent au XIXe siècle, intéressent les esprits cultivés des deux mondes ; et leurs échos se répercutent dans nos milieux universitaires.

Une de ces controverses réussit même à forcer l'attention de l'étranger sur la petite Belgique : nous voulons parler du traditionalisme et de l'ontologisme qui avaient leur foyer à l'Université de Louvain, entre 1834 et 1865.

Si l'on songe que le traditionalisme est né sous d'autres cieux ; qu'il est issu d'une réaction contre la philosophie de la France révolutionnaire, on aurait tort de rapprocher les timidités qui le caractérisent de l'esprit conservateur et prudent de notre jeune nationalité. Effrayés de l'absence d'autorité morale que la Révolution laissait derrière elle, des hommes, comme le vicomte de Bonald et l'abbé de Lamennais, avaient frappé de suspicion la raison individuelle, et cherché le fondement des certitudes spéculatives et morales soit dans le consentement général, soit dans un acte de foi à la révélation ou dans les enseignements de l'autorité religieuse. L'idée inspiratrice de ce traditionalisme fut reprise à Louvain par une pléiade de polémistes, Ubaghs (1800-1875), Tits, Lonay, La Forêt, et mise au service d'une idéologie spéciale, qu'on a appelée l'ontologisme. Ubaghs est le plus connu. Il écrivit en latin des

traités de logique et d'ontologie, de théodicée et d'anthropologie; en français : un *Précis de logique élémentaire*, des *Précis d'anthropologie psychologique* ; un livre *De la connaissance de Dieu*, une *Théodicée chrétienne* ; un *Essai d'idéologie ontologique*. De Tits, citons un *Examen de la morale philosophique du panthéisme*.

Pour mieux éviter le scepticisme, pour mieux garantir la raison contre ses défaillances, pour établir l'objectivité des idées sur des bases immuables, n'ayant rien de la fragilité des choses qui tombent sous nos sens, les ontologistes s'ingénient à montrer que l'Être infini est présent à l'esprit humain par une vision immédiate, sans interposition d'aucune image, et que, dans cette contemplation de Dieu, nous voyons les vérités éternelles et immuables régissant toutes choses.

Le professeur Ubaghs fut un protagoniste ardent de cette étrange philosophie ; il sut la répandre et la faire accepter. Les articles de la Revue catholique où il engage ses polémiques, l'*Essai sur l'idéologie ontologique* où il expose et justifie son système, révèlent en lui un opiniâtre et un enthousiaste. Si le traditionalisme ontologiste part d'une extrême défiance de la raison vis-à-vis d'elle-même, ses conclusions sont d'une incroyable audace. Qui donc, avant les ontologistes, osa doter l'homme d'un pouvoir intuitif de l'Infini ?

Les contradicteurs d'Ubaghs ne furent pas à court de raisons pour montrer les faiblesses du système, et notamment Kersten et le chanoine Lupus [1]) harcelèrent de critiques les thèses de cette fausse idéologie. Elle devait succomber à sa propre faiblesse ; et, quand l'autorité romaine intervint pour l'interdire, l'ontologisme ébranlé, fut définitivement discrédité dans les centres académiques.

[1]) *Le traditionalisme et le rationalisme, examinés au point de vue de la philosophie et de la doctrine catholique*, 3 vol., 1858.

Déjà de nouvelles idées germaient dans les milieux catholiques, et l'avenir leur réservait une rapide expansion.

La philosophie kantienne eut peu de succès chez nous, bien qu'elle fût enseignée à Liége par Bernard Denziger, de 1817 à 1830; et pour retrouver l'influence du criticisme, il faut arriver jusqu'aux contemporains. Par contre, un philosophe de parenté kantienne, K. Krause (1781-1832), trouva, à l'Université de Bruxelles, deux adeptes fervents et persévérants : M. Ahrens [1]) d'abord (1808-1874), M. Tiberghien ensuite [2]). Le « panenthéisme » de Krause se rattache à la lignée idéaliste des systèmes post-kantiens et est apparenté à la « philosophie de l'identité » de Schelling : il essaie de concilier le panthéisme et la personnalité divine. C'est là ce qui caractérise le panenthéisme et en fait une systématisation hybride, accueillant des théories antinomiques. Elle demeura stérile chez nous. Car il est pour le moins étrange qu'un homme de valeur, comme Tiberghien, ait pu enseigner, pendant un demi-siècle (1847 à 1897), une même doctrine sans faire, dans son pays, un seul disciple qui recueillît son patrimoine d'idées.

Une troisième influence qu'il convient d'enregistrer, est celle du spiritualisme éclectique qui fut si longtemps la philosophie officielle en France. F. Huet, professeur à Gand de 1835 à 1850, participe de cette orientation d'idées, bien que le néo-cartésianisme de Bordas Demoulin, dont il est étroitement tributaire, se sépare en plus d'un point de l'éclectisme de Victor Cousin. A l'Université de Liége, N. Tandell (1804-1850) et plus près de nous Charles

[1]) Auteur d'un *Cours de psychologie*, 2 vol., 1836-38, d'un *Cours de droit naturel*, 1837 et 1875.

[2]) *Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines*, 1844; *Exposition du système philosophique de Krause*, 1844; *Esquisse de philosophie morale*, 1854; *Psychologie*, 1862 et 1868; *Logique*, 1865; *Enseignement et philosophie*, 1873; *Eléments de morale universelle*, 1879; etc.

Loomans [1]) (1848-1882) et A. Le Roy [2]) (1856-1889), qui ont fourni une longue carrière, sont demeurés fidèles à un spiritualisme principiel, sans grande originalité, mais constitué de doctrines saines et robustes.

Leur collègue, M. Delbœuf [3]) (1831-1895) obéit à d'autres tendances, et on peut dire que sa mentalité a été formée à l'école du positivisme. Du positivisme, Delbœuf a pris le culte du fait et le besoin d'observation qui sont à la base de ses nombreux travaux scientifiques. Il est d'ailleurs homme de science plutôt que philosophe, et les ouvrages qui lui ont valu la célébrité, à l'étranger plus encore qu'en Belgique, sont orientés du côté de l'expérience (*Essais de logique scientifique*, *La psychologie comme science naturelle*, *Logique algorithmique*, *Questions de philosophie et de science*, etc.) La psycho physique le séduisit ; il fit, de l'hypnotisme, l'objet de nombreuses recherches ; d'autre part, il a laissé des études de logique qui le rapprochent singulièrement du positivisme; il proposa de la liberté, une explication qu'il crut neuve, mais qu'on rencontre déjà au moyen âge : la liberté serait un pouvoir d'inhibition ou de suspension de nos actes volontaires, et, comme telle, il la déclare compatible avec la loi de la conservation de l'énergie. Puis, caressant cette idée, il l'étendit à la nature entière et en fit l'âme d'une philosophie évolutionniste et positiviste.

De Delbœuf, on peut rapprocher un savant de premier ordre qui ne prit du positivisme que la meilleure part : sa méthode de rigoureuse observation. Nous voulons

[1]) *Principes de la philosophie morale*, 1856 ; *De la liberté dans la vie intellectuelle et dans ses rapports avec le matérialisme*, 1871 ; *De la connaissance de soi-même*, 1880 et 1883.

[2]) *Questions psychologiques*, 1846 ; *La philosophie en 1854 ; La philosophie au pays de Liége* (XVII[e] et XVIII[e] s., 1860).

[3]) *Essais de logique scientifique*, 1865 et la traduction d'un ouvrage de F Ueberweg : *Prolégomènes philosophiques de la géométrie*. — *La psychologie comme science naturelle*, 1876. — *Logique algorithmique*, 1876. — *Questions de philosophie et de science*, 1885 ; etc.

parler de Quételet [1]), directeur de l'Observatoire royal (1796-1874). Cet homme mérite ici une place d'honneur, parce qu'il fut le père d'une idée nouvelle. Il appliqua la statistique aux faits d'ordre social, la théorie des probabilités aux sciences morales et politiques. Son *Essai de physique sociale*, paru en 1839, définit le but de la nouvelle science : étudier par leurs conséquences « les causes soit naturelles, soit perturbatrices, qui agissent sur le développement de l'homme ». Les statistiques de l'âge où l'on se marie lui révèlent une constance remarquable ; les tables de criminalité accusent de même « un budget qu'on paie avec une régularité effrayante, celui des prisons, des bagnes et des échafauds ». Mais Quételet ne commit pas la faute d'assimiler le fait psychologique et social au phénomène purement matériel et ne prétendit pas chercher dans leur régularité l'effet d'une loi invariable [2]). L'organisation morale de l'homme ne s'explique pas comme une pure organisation mécanique où tout est régi par le déterminisme. Ainsi Quételet sut éviter un écueil où beaucoup d'autres « observateurs sociaux » échouent. Et puisque nous

[1]) Quételet: *Physique sociale ou essai sur le développement des facultés de l'homme*, 1868 ; *Anthropométrie ou mesure des différentes facultés de l'homme*, 1870 et 1871 ; *Sur la théorie des probabilités appliquée aux sciences morales et politiques*, 1846 ; *Du système social et des lois qui le régissent*, 1848.

[2]) « Un des faits qui semblent avoir le plus alarmé, parmi ceux que j'ai cités dans mon ouvrage, c'est celui justement qui se rapporte à la constance avec laquelle on commet des crimes. Du rapprochement des nombres, j'avais cru pouvoir déduire, comme conséquence naturelle, que, dans un état donné et sous l'influence des mêmes causes, on doit s'attendre à un retour des mêmes effets, à la reproduction des mêmes crimes, des mêmes condamnations. Qu'en est-il résulté ? Des personnes timorées ont crié au fatalisme ! » Mais, cependant, les faits restent indéniables; le tout est de les bien comprendre. « Or, que nous apprennent ces faits ? Je le répète : que dans un état social donné et qui demeure sous l'influence des mêmes causes, les effets ne subissent pas de changements sensibles et oscillent en quelque sorte autour d'un état moyen. Remarquez bien que j'ai dit : sous l'influence des mêmes causes, de sorte que si ces causes viennent à changer, les effets seront aussi nécessairement modifiés. Or, comme les lois et les principes de religion et de morale sont des causes influentes, je n'ai pas seulement l'espoir, mais j'ai, ce que vous n'avez pas, la conviction intime qu'on peut réformer ou améliorer la société. »

citons les hommes de science qui ont quelque droit de figurer dans une galerie de philosophes, n'oublions pas le P. Carbonnelle, dont l'ouvrage sur les *Confins de la science et de la philosophie*, est de puissante originalité et valut à son auteur une grande réputation. Le P. Carbonnelle fut pendant de longues années l'inspirateur et la cheville ouvrière de la Revue des Questions scientifiques.

Enfin, pour rendre aussi complet que possible ce tableau de l'activité philosophique depuis 1830, il faut rappeler les noms de quelques historiens : Schwartz, à Liége [1]) ; Altmeyer [2]), à Bruxelles ; La Forêt [3]), à Louvain, et en dehors du monde des professeurs, philosophes de profession, Mgr Van Weddingen [4]), à qui l'on doit de nombreux et remarquables travaux sur la philosophie du moyen âge.

Nous y joignons, avec un souvenir ému, le nom de Mgr Monchamp, membre de l'Académie de Belgique (1856-1907) à qui l'histoire des idées philosophiques dans nos provinces est redevable de travaux de grande valeur. Ses études sur les développements du Cartésianisme dans les Pays-Bas ont ouvert des voies nouvelles, elles sont *bahnbrechend*, suivant la juste expression des Allemands. A côté de son *Histoire du Cartésianisme en Belgique* [5]) que la mort ne lui a pas permis de compléter, et d'un ouvrage sur *Galilée et la Belgique* [6]), il rédigea une foule de notices additionnelles qui le ramenaient toujours à ses recherches favorites [7])

[1]) Travaux sur Socrate, Henri de Gand, *Manuel d'histoire de la philosophie ancienne.*

[2]) *Introduction à l'étude philosophique de l'histoire de l'humanité*, 1836 ; *Cours de philosophie de l'histoire*, 1840.

[3]) *Histoire de la philosophie ancienne*, 2 vol.

[4]) Mentionnons de lui son *Essai critique sur la philosophie de saint Anselme.*

[5]) 1886, in-8°, 643 pp.

[6]) 1892, in-12, 76 pp.

[7]) Dans les Bulletins de l'Académie de Belgique (*Isaac Beekman et Descartes à propos d'une lettre inédite de Descartes à Colvius*, 1895 ; *Descartes et Bossuet*, 1896 ; *Une lettre perdue de Descartes à propos de la nouvelle édition de ses œuvres*, 1899 ; *Les correspondants belges du grand Huyghens*, 1894) ; dans la Revue Générale (*Geulinckx et sa théorie des causes occasionnelles*, 1886) ; dans les Précis

et dénotent une rare connaissance des milieux intellectuels aux XVIIe et XVIIIe siècles [1]).

IX.

Allonger la liste des philosophes nous obligerait à nommer des vivants et à violer une règle que de hautes convenances nous imposent. Qu'il suffise de marquer les directions fondamentales dans lesquelles se répand l'activité de nos contemporains qui s'occupent de philosophie.

Ces directions ne sont autres que les grands courants de la philosophie du XXe siècle. Car l'internationalisme, en philosophie, n'est pas près d'abdiquer ses droits et aucune nation, au XXe siècle, ne peut se flatter de détenir le monopole d'un système ou d'une théorie.

On peut ramener à trois les grands sillages creusés par la pensée contemporaine.

Le positivisme accentue sans cesse son caractère agnostique, il renie les affirmations brutales du matérialisme et montre la plus entière réserve à l'endroit de ce qui dépasse l'observation sensible. Les infiltrations du positivisme agnostique sont peu sensibles chez nous.

Plus vivace est l'action du néo-criticisme kantien sous ses multiples formes contemporaines. Non plus les vagues rêves panthéistes que l'idéalisme allemand mit en vogue, mais le kantisme psychologique et critériologique, tel qu'il est issu, après 1850, du « retour vers Kant ».

Chez les catholiques, la néo-scolastique devient de plus en plus le programme du ralliement. Elle a réduit au

historiques (*Note sur un correspondant belge de Descartes, le Père François Furnet, S. J.*, 1893); dans Ciel et Terre (1897 et 1892), *Notification de la condamnation de Galilée*, datée de Liége, 20 septembre 1633 (Saint-Trond, 1893); *le flamand et Descartes d'après des documents nouveaux* (Saint-Trond, 1889).

[1]) Un autre académicien, M. César de Paepe (1824-1907), auteur d'un opuscule spiritualiste *L'Idée de Dieu* (Bruxelles, 1894), mérite une mention. Il a fondé à l'Académie de Belgique un prix de philosophie spiritualiste.

silence l'ontologisme, le traditionalisme et le spiritualisme à l'eau de rose de l'école de Cousin. Elle a pris contact avec les systèmes de philosophie contemporaine et avec les sciences contemporaines et, à ce double titre, elle est de son temps. Cette philosophie, dont les néo-kantiens et les positivistes de l'étranger ne contestent plus la valeur et qu'ils considèrent comme une rivale sérieuse, s'est développée largement en Belgique, dans les séminaires et à l'Université de Louvain, où, depuis 1894, un institut est spécialement affecté à son enseignement intégral. La Belgique constitue, à l'heure qu'il est, un des foyers les plus actifs de l'expansion de la philosophie néo-scolastique.

Ainsi se vérifie, une fois de plus, l'idée émise au début de cette notice : à aucune époque de l'histoire, les Belges ne se sont tenus à l'écart de la philosophie occidentale ; à diverses reprises ils ont contribué à diriger le mouvement ou même en ont pris la tête.

M. De Wulf,
Professeur à l'Université de Louvain.

XIV.

LA GENÈSE DES SENSATIONS

D'APRÈS ROGER BACON [1].

Nous avons exposé ici même l'intuitionisme baconien et ses conséquences critiques [2]. Cette étude appelle comme suite naturelle l'examen du problème génétique de nos perceptions, c'est-à-dire des lois de l'activité sensorielle : Comment faut-il concevoir l'union de l'objet et du sujet dans le phénomène perceptif ? Par quel mécanisme se fait cette saisie des réalités phénoménales et de l'en-soi des choses par la sensibilité ? L'analyse du fonctionnement psychique de la sensation d'après Roger Bacon offre un sujet d'étude intéressant, sinon original, à l'historien des philosophies médiévales.

Tous les systèmes d'idéologie sont unanimes à faire de

[1]) Roger Bacon n'a pas systématisé ses vues sur ce point de psychologie ; elles sont dispersées çà et là dans ses écrits où il en parle occasionnellement. Les principales sources à consulter sont : 1° *La Perspective* (5e partie de l'*Opus Majus*, vol. II dans la nouvelle édition de Bridges, 1900) ; 2° un traité très étendu sur la propagation des forces, intitulé *Multiplicatio specierum*, ajouté par le même éditeur à la fin de l'*Opus Majus* dont il est cependant distinct ; 3° Les *Communia naturalium*, manuscrit inédit (Biblioth. Mazarine) dans lequel il reprend l'étude du précédent problème.

Pour la bibliographie spéciale, voir surtout : Emile Charles, *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines.* Paris, 1861. C'est encore jusqu'aujourd'hui le meilleur travail qui ait été fait sur Bacon. — Karl Werner, *Die Psychologie, Erkenntnis und Wissenschaftslehre Roger Bacos* (Sitzungsberichte d. Kaiserliche Akademie in Wien, Jahrg. 1879). — Dr. Leonard Schneider, *Roger Baco.* Augsburg, 1893. — Sebastian Vogl, *Die Physik Roger Bacos.* Erlangen, 1906.

[2]) *Une théorie intuitioniste de la connaissance au XIIIe siècle*, par le P. Hadelin. (Revue Néo-Scolastique, novembre 1906.)

la connaissance un phénomène d'assimilation. Le désaccord ne commence que lorsqu'il s'agit de savoir de quelle nature est l'assimilation du connaissant au connu. Tandis que quelques rares théoriciens refusent à la conscience toute spontanéité ; que d'autres, adoptant le point de vue idéaliste si cher aux modernes, déclarent l'activité psychique créatrice de son propre objet, les scolastiques accordent ces deux points de vue entre eux et font du phénomène cognitif le résultat de la double activité de l'objet et de la conscience. Le débat porte alors sur la nature de l'impression qui met la faculté sensible en présence de l'excitant externe ; sous le nom de théorie « des espèces représentatives » ce débat a été l'occasion de plus d'une méprise de la part tant de ses partisans que de ses adversaires. On sait, par exemple, comment un disciple de Descartes, Arnauld, et Thomas Reid, le chef de l'école écossaise, l'ont vouée au ridicule. Un philosophe du XIVe siècle, Guillaume d'Occam, est loué par quelques historiens modernes [1]) pour les avoir précédés dans cette voie.

Assurément quelques scolastiques du XIIIe siècle ont donné prise à ces critiques en accueillant trop facilement la conception grossière de Démocrite, d'après laquelle la transmission des « species » constituait une génération véritable d'images atomiques, réductions matérielles de l'objet, se propageant à travers le milieu jusqu'à l'organe intussusceptеur. D'autres aussi, avec Henri de Gand [2]), confondant le concomitant physiologique de la sensation avec la sensation elle-même, réduisaient l'action de l'objet sur l'organe sensoriel à une impression purement physique. Mais ni Thomas d'Aquin, ni Bonaventure, ni Scot, ni aucun des vrais maîtres de la pensée médiévale ne méritent les reproches qu'on leur a faits trop souvent. Même E. Charles, malgré de louables efforts pour se dégager des

[1]) Hauréau, *Hist. de la phil. scol.*, t. II, c. 27; et E. Charles, *Roger Bacon*, pp. 229 et 281.
[2]) Cfr. De Wulf, *Hist. de la phil. scol. dans les Pays-Bas*, p. 120.

préjugés éclectiques, ne peut se défendre de sacrifier au nominalisme en écrivant que saint Thomas n'est parvenu à rejeter les « espèces » de Démocrite que pour leur substituer des entités aussi chimériques, qu'« en un mot, il a fait passer les idées de l'existence objective à l'existence subjective »[1].

Cette discussion au sujet des « espèces » peut paraître surannée. Elle a pourtant son importance aussi bien pour le psychologue que pour l'historien de la philosophie. Pour expliquer la connaissance il ne suffit pas en effet de poser une faculté et un objet. La connaissance étant une union des deux établit inévitablement une relation de passivité et d'activité entre la chose extérieure et le sens, créant ainsi dans le sujet une disposition psychique qui l'avertit de la présence de l'objet. On peut préférer certes la terminologie moderne au langage moins heureux des scolastiques, mais on ne peut sans injustice taxer d'erronée ou de naïve une conception qui fait de l'impression sensible une *immutatio spiritualis* pour la distinguer des phénomènes physiques ou chimiques, concomitants inséparables de la sensation, et qui définit le « déterminant cognitionnel » des modernes : « l'impression au moyen de laquelle l'espèce est reçue dans l'organe du sens *par manière d'intention*, et non par manière de *forme physique* »[2]. Quoi qu'il en soit, le moyen âge témoigna à la théorie des espèces intentionnelles un intérêt marqué, et il est intéressant de savoir quelle fut l'attitude de Roger Bacon dans cette discussion.

A première vue [illegible] se réfère seulement à certains passages de [illegible], les vues du Docteur admirable [illegible] emule Thomas d'Aquin et d'[illegible] comme son maître [illegible] la sensation et la nécessité [illegible] y sont affirmés caté-

[1] [illegible]
[2] [illegible] — Gardair, *La connais-* [illegible]

goriquement, suivant son habitude ; car Roger est toujours tranchant, dans l'affirmation comme dans la négation. La nuance est ce qui lui est le plus étranger — de même que le doute. Traitant des sensations visuelles, il écrit : « Oportet patiens assimilari per agens. Sed visus est virtus passiva... et ideo oportet quod assimiletur agenti quod est visibilis » [1]. Plus loin, il ajoute : « Visus indiget specie rei visibilis, nam sine illa non videbit, secundum quod Aristoteles dicit secundo de Anima, quod universaliter sensus recipit speciem sensibilium ad hoc ut fiat operatio sentiendi » [2]. La ressemblance de l'objet actualisant la faculté sensitive n'est autre chose qu'une image, une forme, une impression, une « espèce » enfin. « Similitudo agentis non est nisi species, ut omnes sciunt » [3]. Après de telles déclarations — et on pourrait les multiplier — ne serait-on pas tenté de reprocher à son historien d'avoir rangé Bacon parmi les adversaires des « espèces » ? [4] Ce n'est pas à tort pourtant. Car si Roger ramasse également toutes les formules aristotéliciennes, il n'en retient le plus souvent que la lettre et la tourne à son sens. Au reste, on ne s'étonnera pas outre mesure de voir un esprit de sa trempe et aussi délibérément logique rester ici encore conséquent avec le principe augustinien de sa métaphysique qui identifie l'activité de l'être et son essence.

La loi d'interaction des substances, par laquelle il explique toutes les manifestations de l'activité physique ou psychique dans l'univers [5], impose à Roger Bacon de reconnaître au phénomène cognitif un double aspect matériel et formel. Que la sensibilité soit passive d'abord, il le

[1] H. Bridges, *Opus Majus*, t. II, *Perspectiva*, P. I, d. V, c. 1, p. 31.
[2] *Ibid.*, loc. cit.
[3] *Ibid.*, loc. cit.
[4] E. Charles, *Roger Bacon*, p. 239.
[5] Nous avons exposé très sommairement cette loi dans notre étude sur les conséquences critériologiques des principes augustiniens de Bacon. Cfr. Rev. Néo-Scol., novembre 1906 : *Une théorie intuitioniste au XIIIe siècle.*

déclare sans ambages : la sensation ne peut se produire que sous l'action d'une cause excitatrice et se prolonge aussi longtemps que s'exerce celle-ci. Si un obstacle par exemple vient tout à coup intercepter l'action des vibrations lumineuses sur l'œil, la vision cesse [1]). Pourtant on ne sera pas peu surpris que, ayant reconnu de la sorte la passiveté du sens, il en étudie la nature non pas tant dans les altérations de la sensibilité que dans l'excitant lui-même. Et certes une telle attitude apparaît pour le moins singulière ; elle tranche vivement sur celle de ses contemporains. Ces derniers considèrent, non sans raison, que la nature de l'immutation subie par le sens importe seule dans le débat. Bacon s'obstine à envisager le résultat de l'efficience dans la cause elle-même. L'effet premier de la causalité des agents naturels — dira-t-il — constitue la *species* [2]). Et quelle est la nature de cette fameuse « espèce » dont il parle sans cesse et que l'on pourrait être tenté d'identifier avec celle des autres scolastiques ? La *species* équivaut à la force ; elle est l'action même, l'énergie cinétique de la substance agissante ou si l'on veut des causes réagissantes. Toute substance produit ainsi une force, une « espèce » toujours la même, quel que soit le sujet sur lequel elle exerce son influence, sens, intelligence ou matière brute. Si la cause est libre et agit comme telle, son action pourra se révéler multiple et variable ; sinon l'énergie de l'agent sera invariable et uniforme. Ce serait une erreur de s'imaginer que la cause agit diversement sur la sensibilité tactile ou sur tout autre sujet [3]). La diversité des effets produits par

[1]) *Perspectiva*, P. I, d. V, c. I, p. 31. « Sed cum obstaculum est inter speciem rei et visum, non fit visus. » « Quapropter oportet quod visio fiat per speciem ; sed praecipue per speciem lucis, et coloris. »

[2]) « Species est primus effectus agentis. » « Propter quod oportet ponere quod virtus seu species, facta ab agente sit consimilis agenti natura, definitione, et in essentia specifica et operatione. » *Multiplicatio specierum*, P. I, c. I, pp. 409, 410, 411.

[3]) « Omnis substantia corporalis potest facere speciem. » *Ibid.*, c. II, p. 424. « Tertio sciendum est quod agens naturaliter facit eumdem effectum primum, ut speciem, in quamcumque agat, ita quod uniformiter

une même cause s'explique par la diversité spécifique des substrats soumis à l'influence des agents naturels [1]). Bref, toute cause agit conformément à sa nature ; « son action, résultat premier de l'efficience, est univoque et semblable à son principe en nature et en définition » [2]). Et cela est vrai sans doute, mais cette façon de poser le problème de la passiveté du sens n'en reste pas moins vicieuse ou vaine. Car, si toutes les formules utilisées par Bacon nous renseignent sur la nécessité de la présence d'un excitant dans le sens — et c'est bien le moins que l'on puisse exiger, sinon de quoi la conscience pourrait-elle bien se saisir ? — elles ne nous renseignent en aucune façon sur la nature de l'impression elle-même. La question reste entière, d'autant plus que, d'après lui, dans le temps où s'exerce l'activité causale de l'agent, la puissance sensitive est également productrice d'une énergie, « *species* », laquelle, au lieu d'agir comme les forces brutes de la matière en ligne droite et suivant des lois géométriques fixes, se propage en ondulations à travers les sinuosités des

agit a parte sua ; quia solum agens quod agit secundum libertatem voluntatis et per deliberationem, potest agere difformiter a parte sua... *Et propter hoc quodcumque patiens ei occurrat semper facit eumdem effectum primum... Similiter si res agat in intellectum, faciet speciem suam solam, sicut in sensum, et ideo sicut in contrarium.* » *Ibid.*, P. I, c. I, p. 417.

[1]) *Ibid.*, loc. cit., p. 417.

[2]) « Ex quo sequitur secunda veritas, quod impossibile est quod sit effectus similis agenti in essentia, nisi unus ; et hic vocatur primus, et vocatur univocus. » *Ibid.*, p. 418. — Ce qui inspire à notre docteur cette conception de l'efficience, c'est le phénomène d'ignition. Les anciens — comme on le sait — regardaient le feu comme une substance et l'un des quatre corps simples. Or, pour Bacon le premier effet de l'action du feu, c'est d'engendrer dans le patient une flamme qui l'assimile à l'agent : « Sed in principio dum est effectus incompletus, nominatur *species* et *virtus*... ; et hoc est dum patiens manet in natura sua specifica, assimilatum tamen agenti per speciem illam et virtutem ; ut ligna, cum in principio igniuntur, habent speciem et virtutem ignis dum adhuc ligna manent in sua natura specifica, licet assimilentur igni per speciem receptam. » *Op. cit.*, c. I, p. 414. On comprend que cette observation incomplète et erronée ait pu porter Roger à rechercher dans la cause elle-même plutôt que dans le patient la nature de l'effet produit et négliger ainsi le vrai caractère de la passiveté du sens. « Solum hic tango de patientibus propter respectum agentis ad illa in faciendo eumdem effectum primum in quodcumque fiat actio. » *Ibid.*, p. 417.

nerfs [1]). Mais peut-être serons-nous plus éclairés après avoir étudié cette phase active de la connaissance sensible.

Le langage de R. Bacon devient ici plus net, et d'une insistance remarquable.

Si plusieurs — dit-il — ont mis en doute ou même nié la nécessité d'une coopération effective de la part du sens à l'acte de sentir, c'est faute d'un examen sérieux et attentif. Certes, personne ne lui donnera tort en cela. La perception résulte d'une union synergique de l'objet extérieur et du connaissant. Ce qui le démontre — poursuit-il — c'est que l'œil par exemple est visible d'abord pour les autres et ensuite pour lui-même, comme lorsqu'on se regarde dans un miroir. Preuve évidente que l'organe visuel engendre une « espèce » que lui renvoie la glace. « Patet per hoc, quod oculus est visibilis a se, ut per speculum, et ab alio videri potest, sed nihil videtur nisi per speciem venientem a re visa » [2]). Roger écarte de la sorte deux opinions contraires : celle des stoïciens lesquels, au rapport de Boèce, faisaient du sens une pure passiveté ; et à l'extrême opposé, celle des Platoniciens tenant la sensation pour un phénomène exclusivement actif [3]). Descartes et Malebranche en feront aussi l'opération exclusive de l'âme. La vraie doctrine est donc celle qu'Aristote établit à l'encontre de son maître Platon : le sens est à la fois passif et actif. « Exercitati vero in philosophia Aristotelis... aestimant quod visus est activus et passivus. Nam recipit speciem rei visae *et facit suam virtutem in medium usque ad visibile* » [4]). Mais cette déclaration n'est pas apaisante ; elle soulève un nouveau problème. Comment faut-il concevoir l'activité sensorielle ? Constitue-t-elle une force d'extériorisation de

[1]) « Et in hoc est miranda potestas virtutis animae quod facit speciem sequi tortuositatem nervi, ut secundum lineam fluat tortuosam, non secundum rectam, sicut facit in corporibus mundi inanimatis... » *Perspectiva*, P. I, dist VII, c. I, p. 49.
[2]) *Ibid.*, P. I, d. VII, c. II, p. 49.
[3]) *Ibid*, P. I, d. VII, c. III, pp. 50, 51, 52.
[4]) *Ibid.*, l. c., p. 52.

la puissance sensitive transportant son action en dehors du sujet vers l'objet ? Question vivement débattue dans l'antiquité et le moyen âge et que Roger se pose à l'occasion de ses recherches sur le phénomène de vision [1]). Il se déclare nettement partisan de la théorie de l'émission des rayons visuels. Toutefois, les raisons qu'il en donne sont plutôt spéculatives qu'expérimentales. Si toutes les causes secondes sont par elles-mêmes capables de dépenser leur énergie jusqu'à la réalisation complète de leur effet, il faut admettre également dans la puissance visuelle une aptitude à parachever son acte perceptif. Or, comme la vision est la perception d'un objet distant, elle ne peut évidemment s'accomplir que moyennant une projection des rayons de l'œil jusqu'à l'objet. Au reste — ajoute-t-il — la supériorité naturelle des facultés sensitives sur les causes purement physiques met celles-ci dans l'impossibilité de déployer une action par elle-même suffisamment efficace sur les organes des sens. Il faut donc que l'œil prête le concours de son énergie à l'activité causale de l'objet en préparant le milieu translucide à recevoir celle-ci, transformée elle-même, relevée, ennoblie, rendue conforme et proportionnée en quelque sorte à la nature organisée de l'œil [2]).

Ajoutons aussi que, d'après notre docteur, entre les rayons émis par l'œil et les forces émanées de l'objet se

[1]) « Sed an species haec, seu virtus visiva, seu radii visuales fiant ab oculo usque ad rem visam, dubium fuit semper apud sapientes. » *Ibid.*, c. II, p. 49.

[2]) Qu'on nous permette de citer en entier le texte, en raison de l'importance que nous croyons devoir lui attribuer. « Et ratio fit hujus positionis, quod *omnis res naturalis complet suam actionem per solam virtutem suam et speciem*... Et ideo oportet quod visus faciat operationem videndi per suam virtutem. Sed operatio videndi est certa cognitio visibilis distantis, et ideo visus cognoscit visibile per suam virtutem multiplicatam ad ipsum. Praeterea species rerum mundi non sunt natae statim de se agere ad plenam actionem in visu propter ejus nobilitatem. Unde oportet quod juventur et excitentur per speciem oculi, quae incedat in loco pyramidis visualis, et alteret medium ac nobilitet, et reddat ipsum proportionale visui, et sic praeparet incessum speciei ipsius rei visibilis et insuper eum nobilitet, ut omnino sit conformis et proportionalis nobilitati corporis animati quod est oculus. » *Perspectiva*, P. I, d. VII, c. IV, p. 52.

rencontrant dans un même milieu, il ne saurait y avoir confusion ; car ces énergies sont de nature totalement différente ; les premières participent à la nature vivante et sensible de l'organe, et sont par conséquent sans proportion avec celle des agents inorganisés [1]).

La théorie de l'émission des rayons visuels avait été exposée et combattue par Avicenne dont Bacon cependant voudrait faire un partisan de sa thèse [2]). A l'en croire, Ibn-Sina aurait eu uniquement en vue de réfuter les auteurs qui conçoivent l'action du sens comme la multiplication non d'une force, mais d'un corpuscule transmis par l'œil à travers le milieu jusqu'à l'objet. Ce serait pourtant à tort. Si l'observation de Carra de Vaux est juste, la critique du philosophe arabe atteindrait à la fois les deux théories. Avicenne dit en effet que si « le rayon émis par l'œil n'est pas un corps, on ne peut lui appliquer l'idée de mouvement longitudinal, et que, s'il en est un, au moment où il parvient à la sphère des fixes, il serait un corps d'une dimension énorme sortant de l'œil qui est tout petit » [3]).

Roger n'est pas plus heureux lorsqu'il veut rendre Aristote favorable à une thèse que celui-ci a formellement condamnée dans son traité *De Sensu* [4]).

Si d'autres auteurs cités par Roger [5]) — comme Ptolémée [6]), El-Kindi, Euclide — parlent de la projection des rayons lumineux de l'œil jusqu'à l'objet, c'est plutôt que

[1]) *Perspectiva*, loc. cit., p. 53.
[2]) *Ibid.*, loc. cit., c. III, p. 50.
[3]) Carra de Vaux, *Avicenne*, p. 213. Paris, Alcan, 1900.
[4]) Cfr. ce traité d'Aristote au chap. II. — R. Bacon s'est basé sur un passage du *De Animalibus* qui correspond, d'après H. Bridges, au *De Generatione* (lib. V, 1), où les deux théories de la radiation de l'objet vers l'œil et de l'œil vers l'objet sont exposées sans qu'Aristote se prononce pour l'une ou pour l'autre. Cfr. H. Bridges, *Op. Maj.*, vol. II, p. 49, note ; — voir aussi la remarque de Cl. Piat, *Aristote*, p. 176, n. 1.
[5]) *Perspectiva*, P. I, dist. VII, c. II.
[6]) *Optica*, pp. 17 et 29. — E. Wiedemann, *Zur Geschichte der Lehre vom Sehen* (Ann. d. Ph., 1890, pp. 470 et suiv.).
Bacon cite aussi un passage de Tidée dans son livre *De aspectibus* où ce dernier défend son opinion. Il n'existe de cet ouvrage que quelques textes manuscrits à Bâle, Paris, Erfurt.

cette façon de parler leur fournit une formule géométrique commode pour l'explication des phénomènes d'optique. Mais le maître franciscain n'entend pas seulement en retenir cette signification restreinte. En réalité, la projection sensorielle constitue à ses yeux une loi générale de la sensibilité. Il la rattache à la théorie aristotélicienne du milieu servant d'intermédiaire entre les sens et leur objet correspondant. Selon Aristote, la distance est une des conditions requises pour la sensation [1]). L'organe sensoriel ne perçoit pas l'objet qui lui est immédiatement appliqué. Et la raison en est précisément, d'après Bacon, que la perception sensible est due à l'extériorisation de l'énergie psychique se portant d'elle-même au devant de la force extérieure pour la modifier, l'ennoblir, lui frayer la voie à travers le milieu, la rendre apte à être reçue par le sens. « Nam universaliter sensibile positum super sensum non sentitur...: *cujus causa est, quia omnis sensus fit extramittendo*, id est, faciendo virtutem suam a se in medium, ut species sensibilis reddatur magis proportionalis sensui, et recipiat esse nobilius a specie sensus quatenus sit magis conformis sensui. *Et hoc invenimus in omnibus sensibus* » [2]). Le milieu qui sépare les sens de leur objet correspondant est externe ou interne ; pour la vue, l'ouïe et l'odorat : c'est l'air et l'eau ; pour le sens tactile et pour le goût qui d'ailleurs se ramène au tact : c'est la chair et la peau [3]). La différence entre Roger et son maître Aristote est sensible. Tandis que pour le premier le milieu sert d'abord de véhicule à la force psychique qui s'irradie au dehors et est immuté par elle avant de servir à la transmission de l'espèce émise par l'objet ; pour le second il sert essentiellement à transmettre l'acte des sensibles ; et « par suite il faut — comme s'exprime Cl. Piat — que cette transmission n'altère en rien, qu'elle demeure conforme dans tout son parcours à l'impulsion

[1]) *De anima*, II, cap. 7, § 8.
[2]) *Perspectiva*, dist. VIII, c. I, p. 55.
[3]) *Ibid.*, loc. cit.

immédiate et originelle de l'objet » [1]). Or, autant cette dernière conception sauvegarde l'objectivité de nos sensations, autant la première ouvre toutes larges les voies au subjectivisme. Le grand tort de la théorie baconienne est en effet de compromettre l'immanence de la perception sensible en ramenant celle-ci à je ne sais quel mouvement bizarre — pour ne pas dire plus — dont le point de départ et le terme seraient, il est vrai, dans le sujet lui-même, mais dont la trajectoire s'accomplirait en dehors de lui. Complication inutile déjà, si l'on reconnaît la passiveté de l'organe sensoriel. Car pourquoi le sens impressionné par la forme sensible de l'objet extérieur doit-il encore se porter au dehors pour s'en saisir à nouveau ? Mais précisément c'est cette passiveté du sens que R. Bacon réduit à n'être plus qu'une pure dénomination. La connaissance est due bien plutôt à un élan spontané du sens vers l'objet qu'à une sorte de choc en retour. La sensibilité apparaît ainsi complète et achevée par elle-même ; son acte se déploie indépendamment des forces extérieures qui peuvent agir sur elle, encore que l'union des deux énergies soit nécessaire à la connaissance. Celle-ci est, comme Bacon l'avait annoncé, le résultat d'une interaction, c'est-à-dire d'une rencontre entre la force sensitive rayonnant au dehors et les forces du monde extérieur, mais en tenant compte de l'action prépondérante du sens. Mais en définitive aussi la perception externe n'est pas tant — comme le définissait Thomas d'Aquin après Aristote — une assimilation du connaissant au connu, que du connu au connaissant. L'activité du sens est d'un ordre supérieur ; c'est pourquoi Roger trouve naturel de lui attribuer dans ce phénomène une puissance spontanée d'extériorisation et un rôle d'une prépondérance excessive, si tant est qu'il ne ruine pas entièrement le caractère passif de la sensibilité. On peut

[1]) *Aristote*, p. 180. Paris, Alcan, 1903. Le milieu est une sorte d'intermédiaire à travers lequel le sens reçoit le choc des corps, « comme celui qui est frappé à travers son bouclier ». *Ibid.*

affirmer avec le docteur anglais que l'action de l'objet extérieur n'est point superflue sans doute ; il n'en reste pas moins toutefois, que d'après cette façon de voir l'impression reçue dans le sujet se réduit à une simple modification physique de l'organe et ne constitue nullement une détermination intrinsèque de la faculté elle-même [1]). Dès lors nous sommes en présence d'une passivité inerte et non psychique du sens, absolument illusoire au point de vue de l'acte perceptif. Le rôle des impressions extérieures se borne à offrir au sens un élément inerte d'assimilation, au lieu d'être comme pour Aristote « une image vivante » que la sensibilité « convertit en image connue » [2]). Nous sommes donc nous-mêmes cause créatrice de nos représentations ; le monde devient pour nous une construction purement idéale — puisque aussi bien nos facultés connaissantes n'étant nullement réceptives des formes actualisatrices, rien ne nous garantit contre nos propres illusions et nous ne pouvons savoir si notre connaissance ne déforme pas la réalité. On le voit, sans qu'il soit besoin de savoir que Bacon s'y réfère [3]), l'influence de Platon [4]) et d'Augustin [5]) est manifeste. Et d'autre part, nous ne sommes pas loin

[1]) On le verra mieux encore plus loin dans la discussion instituée par Roger sur la nature des espèces sensibles.

[2]) Cl. Piat, *op. cit.*, p. 175. Tandis que pour Bacon, l'activité de l'âme modifie l'action des forces extérieures au devant desquelles elle se porte, Aristote tient au contraire que la réaction du principe connaissant ne produit aucun changement dans les « formes sensibles » reçues dans le sens.

[3]) Roger ne se réclame formellement que d'Augustin *(Perspectiva*, P. I, dist. VII, p. 50), car pour Platon il pense le combattre dans l'opinion de ses disciples qui — dit-il — « voluerunt (sensum) esse tantum vel principaliter activum et *erronee.* » *(Ibid.*, c. III, p. 52.)

[4]) Dans le *Théétète*, Platon défend au sujet de la vision une théorie qui se rapproche très fort de celle que nous venons d'exposer d'après Bacon. Cfr. Helmholtz, *Handbuch der Physiologie der Optik.* Leipzig, 1867, p. 207. — Cfr. aussi Cl. Piat, *Platon*, pp. 191, 192, 193 (Collection des Grands Philosophes, Alcan, 1906), où l'on verra combien est étroite la parenté d'idées entre Bacon et le fondateur de l'Académie au sujet du phénomène sensitif. — Th. Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce*, II, p. 583. Lausanne, 1905.

[5]) Cfr. *De Musica*, VI, 10. Il est dit à cet endroit : « Has operationes (il s'agit des perceptions de l'âme) passionibus corporis puto animam exhibere cum sentit, *non easdem passiones recipere.* »

non plus de Descartes, — ni même des formes *a priori* de la sensibilité. L'idéalisme en effet est l'aboutissant de tout système qui néglige le vrai caractère passif de l'activité sensorielle, et l'on peut s'étonner que les historiens de Bacon lui aient fait un mérite d'avoir défendu et rétabli contre l'idéologie thomiste l'activité prépondérante des facultés sensibles [1]). Au reste, il semble que le maître franciscain ait senti confusément ce que sa position a de contradictoire ou de fâcheux. On le verra, désireux de rester fidèle à la tradition platonico-augustinienne, tenter un vigoureux mais inutile effort contre les fameuses « espèces sensibles » de ses adversaires thomistes.

* * *

Car on n'a pas épuisé la question pour avoir montré que la perception extérieure est le résultat d'une rencontre entre l'énergie sensorielle rayonnant au loin et les forces étrangères. Il reste à savoir comment ce choc introduit dans l'âme la modification qui lui rend l'objet présent. Le mouvement cognitif qui achemine la faculté vers son acte est-il un écoulement de la force dans la puissance réceptive? De quel fond mystérieux enfin jaillit la forme représentative qui détermine le sens à connaître, ou ce que Roger

[1]) E. Charles, *op. cit.*, p. 239. K. Werner également reproche à saint Thomas d'exagérer la passiveté des facultés cognitives. « Thomas fasse das Wesen der Seele viel zu passiv, der menschliche Intellect werde zu einem blossen material Princip der Erkenntniss herabgedrückt, das zu erkennende Object zum activem Erzeuger der Erkenntniss gemacht. » *Johannes Duns Scotus,* Wien, 1881, p. 76. — Même erreur chez Waddington, *La psychologie d'Aristote*, p. 337 ; — chez Pluzanski, *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, p. 42. Presque tous les cartésiens se sont mépris sur le rôle des puissances *passives* chez les scolastiques ; ils en ont fait des réceptivités inertes alors qu'il s'agit, comme on sait, de véritables facultés agissantes, mais dont l'exercice est subordonné à la présence en elles d'une excitation qui les fait passer à l'acte.

M. De Wulf, dans son *Introduction à la philosophie néo-scolastique*, p. 174 (Louvain, 1904), relève la même erreur chez des écrivains plus récents, comme Erdmann, *Gesch. der Phil.*, I, p. 452, Berlin, 1892, — et chez Froschammer dans ses études sur saint Thomas.

ne peut s'empêcher d'appeler illogiquement l'immutation psychique? [1]) C'est le troublant et obscur problème du *quomodo* de l'efficience appliqué à la genèse de la détermination cognitionnelle.

Le moyen âge avait mis en circulation quatre théories principales. Roger Bacon les discute successivement. La première est celle de l'*émission* [2]). Elle a probablement pour auteur Démocrite, et considère la genèse de l'espèce représentative comme une génération d'images atomiques détachées de l'objet et transmises à travers le milieu jusque dans l'organe sensoriel. Cette hypothèse qui paraît avoir joui d'une certaine faveur au temps de Guillaume d'Auvergne — lequel la combattit d'ailleurs [3]) — continua malgré sa naïveté grossière à avoir des partisans jusqu'à la fin du XIIIe siècle où l'on voit le « doctor Solemnis » l'utiliser dans l'étude de la sensation [4]). Aussi l'auteur de l'*Opus Majus* ne dédaigne pas de la discuter afin de dissiper l'illusion de ceux qui croient pouvoir baser cette doctrine sur l'observation des phénomènes olfactifs. Les corps odorants en tant que générateurs de sensations olfactives — dit Roger — n'émettent rien d'eux-mêmes, mais seulement en tant qu'ils subissent l'action dissolvante de la chaleur. L'agent ne peut rien perdre du chef de son action ; s'il se modifie, c'est en vertu d'une réaction subie. D'ailleurs, l'agir n'est-il pas, suivant le mot d'Aristote, la perfection de l'être? L'être est parfait dans la mesure où il agit. Et il ajoute cette remarque très juste : à faire de l'efficience un écoulement de la force dans le patient, on en serait

[1]) « Medium et *sensus in recipiendo speciem patiuntur transmutationem in sua substantia...* » *Multiplicatio specierum*, P. I, c. I, p. 410.

[2]) *Ibid.*, P. I, c. III.

[3]) Baumgartner, *Die Erkenntnisslehre des Wilhelm von Auvergne*. Munster, 1893, pp. 46 et 65-71. D'après Noël Valois, Guillaume néglige de se prononcer sur la nature de la forme matérielle qui vient s'imprimer dans l'organe. (*Guillaume d'Auvergne*, Paris, 1880, p. 293).

[4]) Cfr. De Wulf, *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas*, p. 122. Louvain.

réduit à voir s'épuiser et s'anéantir la cause. Ce que contredisent l'observation et l'expérience [1]).

Ainsi donc, si l'on envisage uniquement dans le phénomène du « devenir » le couple d'idées action et passion — lesquelles sont en réalité une seule et même chose — et si l'on fait abstraction du fait de la réaction, le sujet ne s'enrichit pas au détriment de l'agent. A strictement parler, le mouvement ne passe pas du moteur dans le mobile. L'effet est tout entier dans le patient. Mais d'où vient-il alors puisque d'une part il ne sort pas de l'agent et que de l'autre, avant l'action de ce dernier, il n'était pas non plus dans le patient ?

Écartant l'hypothèse d'une création comme manifestement absurde, dira-t-on que l'agent saisit en dehors de lui-même et hors du sujet une forme qu'il reporte dans le sens ? Supposition également fantaisiste, poursuit Roger, et qui montre combien est défectueuse et impropre cette façon de parler d'après laquelle l'agent introduirait quelque chose dans le patient. « Quapropter improprie et male dicitur, quod agens immittit aliquid in patiens et quod influit... » Car, comme on l'a vu plus haut, l'effet ne peut sortir de l'agent, ni être produit par création [2]). On ne dira donc point que l'action de l'objet sur le sens lui communique une forme représentative par immission ou influx ; sinon, quelque chose se détacherait de l'objet pour passer dans l'organe, ou bien cette forme serait créée de rien ou encore elle serait étrangère à l'agent et au patient : toutes suppositions démontrées fausses par les considérations précédentes.

Ces deux solutions écartées comme insuffisantes ou absurdes, il ne reste plus qu'une alternative : ou bien la modification cognitive est due à une pure impression, *per viam impressionis* ; — ou bien elle résulte d'une

[1]) *Multiplicatio specierum*, P. I, c. III, p. 432. « Actio non est in deperditionem et corruptionem agentis, sed in perfectionem. »
[2]) *Ibid.*, loc. cit., p. 432.

immutation profonde de la faculté organique elle-même, « *aut per naturalem immutationem et eductionem de potentia materiae patientis* » [1]). On ne saurait poser le problème en termes plus clairs et plus heureux. La solution paraît proche. Et en effet, le docteur anglais se prononce délibérément pour la deuxième partie de l'alternative. La première lui paraît inadmissible. « Sed via impressionis non est possibilis » [2]). Une impression purement mécanique comme serait celle d'un sceau sur la cire ne saurait rendre raison de l'immutation profonde produite dans le patient. Pareille impression en effet n'est que superficielle ; elle consiste uniquement dans un changement de position des molécules produit par la dépression des unes et l'élévation des autres ; cette modification n'atteint donc pas l'intime de l'être. « Sed actio naturalis est in profundo patientis » [3]). De plus, grâce à l'action des forces étrangères, notre sensibilité atteint les objets eux-mêmes. Or une impression purement mécanique ne peut jamais nous donner aucune connaissance de l'excitant. Impossible, par conséquent, d'assimiler l'immutation sensorielle à l'action physique exercée sur l'organe par l'immutant externe [4]). Toutefois — ajoute Roger — en un sens large on pourrait avec quelques auteurs employer le mot « impression » pour signifier toute modification produite sous l'influence d'un objet ; mais alors l'impression serait une catégorie dans laquelle la détermination psychique rentrerait comme espèce particulière [5]).

Il semble que toute équivoque doive cesser et qu'il ne reste plus à Roger qu'à se rallier à la théorie thomiste. Mais l'augustinien se réveille et résiste. Forcé d'accepter la formule aristotélicienne, il va la torturer pour essayer d'en

[1]) *Multiplicatio specierum*, loc. cit.
[2]) *Ibid.*, loc. cit.
[3]) *Ibid.*, loc. cit.
[4]) *Ibid.*, p. 433.
[5]) *Ibid.*, loc. cit.

faire sortir ce que malheureusement elle ne peut lui donner. Sa critique se retourne aussitôt contre ceux qui distinguent le concomitant physiologique de la sensation d'avec l'immutation psychique elle-même, mais conçoivent celle-ci comme un intermédiaire entre l'objet et le sens, c'est-à-dire comme le moyen et non le terme de la connaissance [1]).

Voici donc toute la pensée de Bacon au sujet de l'espèce intentionnelle. Celle-ci est le résultat d'une modification profonde du sujet sentant engendrée par la puissance active de la matière [2]). En effet, l'espèce n'est autre que l'effet premier et immédiat des agents naturels ; c'est l'énergie en acte de la substance, comme le montre la loi générale d'interaction des êtres [3]). Or, l'immutation psychique constitue l'acte même du connaissant ; par conséquent elle doit émaner par résultance des forces plastiques du sujet. « Effectus naturaliter facti dicuntur generari secundum Aristotelem de potentia materiae *activa*, ut omnes fatentur sine contradictione. Sed species est effectus agentis naturalis, et naturaliter productus est, quare ipsa debet de potentia materiae generari » [4]).

Il est impossible de ne pas voir ici une pure application de la célèbre doctrine des « raisons séminales » chère à Albert le Grand [5]) et à toute l'école franciscaine [6]) avant d'être répudiée par Richard de Mediavilla [7]) d'abord et par

[1]) Sur ce dernier point, les thomistes seront d'accord avec Bacon. Par exemple, Godefroid de Fontaines. Cfr. M. De Wulf, *Etude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines.* Bruxelles, Hayez, 1904, p. 96.

[2]) « Cum igitur nullo praedictorum modorum fiat generatio speciei, manifestum est quod quinto modo oportet fieri, scilicet per veram immutationem et eductionem de potentia activa materiae patientis Non enim est aliquis alius modus excogitabilis praeter praedictos. » *Multiplicatio specierum*, loc. cit., p. 433.

[3]) *Ibid.*, pp. 408, 409.

[4]) *Ibid.*, p. 433.

[5]) Cfr. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, p. 323, 2e édit. Louvain, 1905.

[6]) Notamment saint Bonaventure que décide surtout l'autorité d'Augustin. Cfr. *Opera*, t. II, p. 198 (éd. Quaracchi).

[7]) Cfr. De Wulf, *op. cit.*, n° 260, p. 314.

Duns Scot ensuite. On connaît la fausse interprétation que donnèrent de la théorie aristotélicienne de la matière et de la forme les maîtres de la première période scolastique. Pour expliquer l'apparition successive des formes dans les divers sujets substantiels, ils imaginèrent de les faire préexister en germe dans la matière, la dépouillant ainsi du caractère d'indétermination essentielle que lui conférait Aristote. Dès lors les formes représentatives qui apparaissent dans le sens ne sont point dues, non plus que les autres, à l'action des agents extérieurs ; elles procèdent du fond même de la matière première douée d'une plasticité féconde. C'est manifestement de cette vue que s'inspire encore tout à la fin du XIII[e] siècle l'idéogénie d'un maître franciscain, le cardinal Mathieu d'Aquasparta, l'un des plus brillants disciples de saint Bonaventure [1]). Bien que, suivant lui, toute connaissance nous vienne des sens, elle n'est point cependant le résultat de l'influence des objets extérieurs sur l'âme ; la faculté se détermine elle-même à l'acte, à l'occasion des impressions sensibles [2]). Pour Bacon, augustinien trop averti et soucieux de logique, il n'en pouvait être autrement. Ces conclusions cadrent trop bien avec ses principes généraux et notamment avec sa théorie spéciale de l'hylémorphisme [3]) qui constitue en métaphysique une partie de son originalité. En combattant contre Thomas d'Aquin l'unité essentielle de la matière première [4]) — théorie qui, selon Roger, mène au panthéisme [5]) — le docteur anglais établit sa propre thèse de la diversité spécifique des

[1]) Vers 1235/40-1302. Cfr. De Wulf, *op. cit.*, n° 258, p. 308.

[2]) « Anima sive intellectus — dit-il — accipit sive capit species a rebus extra, non virtute rerum corporalium agentium in animam vel intellectum, sed intellectus sua virtute facit et format. » Mathaeus ab Aquasparta, *Quaestiones disputatae selectae*, t. I. *Quaestiones de fide et de cognitione* (Quaracchi, 1903), p. 291).

[3]) Ainsi qu'avec la doctrine de la pluralité des formes dépendante de cette conception.

[4]) S. Th., Opusc. *De principiis naturae ; — Quaestiones disputatae, De spiritualibus creaturis*, q. I, a. 1. Voyez D. Nys, *Cosmologie*, n° 125, p. 178. Louvain, 1903.

[5]) *Opus Majus*, vol. I, P. IV, c. VIII.

matières dans le monde inorganique. La matière n'est pas une pure réceptivité à l'égard de la forme, et celle-ci n'est point seule le principe de la spécification des êtres. Tout aussi bien l'élément matériel, principe composant de la substance, possède en lui-même son caractère spécifique et contribue pour sa part à différencier les individus [1]).

Dès lors, Roger est fondé à insister tout particulièrement sur la puissance plastique de la matière et à y voir la raison effective des formes qui s'y succèdent — à l'exclusion des agents externes. Par suite, en faisant l'application de ces principes à la connaissance sensible, si l'on fait du sens une faculté purement réceptive de déterminations extérieures, on est obligé de poser aussi un créateur de formes « dator formarum » et l'on fait intervenir Dieu à chaque instant dans notre perception du monde extérieur. Donc l'espèce intentionnelle n'est pas reçue dans une puissance passive; elle résulte de l'activité spontanée du sujet sentant [2]).

Les conceptions baconiennes rappellent étrangement celles de Malebranche qui, lui aussi, livra aux « espèces sensibles » une lutte plutôt maladroite. Comme notre docteur, l'illustre oratorien dénie aux choses extérieures le pouvoir de produire en nous ces formes représentatives, ou, pour emprunter son propre langage, ces *idées-images ;* pour lui non plus, elles ne sont créées par Dieu; mais elles ne le sont pas davantage par nous. D'où viennent-elles alors? C'est ici que, retournant le principe de Bacon contre l'objectivité de nos perceptions du monde extérieur, le philosophe de l'Oratoire prend le parti extrême de remplacer les « espèces » de Démocrite — c'est la seule forme sous laquelle il les ait conçues — par la non moins fan-

[1]) « (Materiae) per seipsas differunt in rebus diversis secundum speciem, et non propter formas. » Cfr. Brewer, *Opus Tertium*, c. XXXVIII, p. 126

[2]) « Potentiae receptivae respondet dator formae, et hic est creator quare si in materia esset potentia solum receptiva specierum, tunc poneremus in rebus naturalibus datorem formarum, contra Aristotelis doctrinam; *ergo non fiet species in potentia receptiva, sed de potentia activa materiae naturalis seu patientis.* » *Multipl. spec.*, p. 433.

tastique théorie de la *vision en Dieu,* si vivement critiquée ensuite par Arnauld, et d'après laquelle nous voyons dans la cause suprême créatrice les idées représentatives des objets et termes de notre perception [1]).

A la thèse du docteur admirable, ses adversaires opposaient une objection subtile et embarrassante, tirée de l'impossibilité de l'action à distance. Bacon l'expose du reste loyalement. Un certain contact — voire même un contact immédiat — est la condition nécessaire d'une action efficace de l'agent sur le patient. Or, ce contact — dit-on — peut s'obtenir de deux manières : ou bien par la présence substantielle de la cause dans le sujet — ce qui est inadmissible, puisque, l'observation le montre, la cause efficiente ne peut pénétrer substantiellement le fond du patient ; ou bien le contact s'opère en vertu d'une présence virtuelle : l'agent est représenté dans le sujet par l'influence qu'il y exerce ; une force rayonne de l'objet extérieur, et véhiculée par le milieu, s'insinue dans le fond intime du patient où elle agit distinctement de lui ; c'est elle qui le modifie et le transforme. Cette forme — conclut-on — ne saurait donc être engendrée de la puissance du sujet matériel ; elle y est reçue par infusion sous l'influence exclusive de l'agent auquel elle sert d'instrument pour transformer le sujet passif et en tirer un effet distinct d'elle-même [2]), lequel effet final serait dans le phénomène cognitif la perception de l'objet extérieur.

[1]) Malebranche, *De la recherche de la vérité,* t. I, 2e part., chap. VI (éd. Fr. Bouiller).

[2]) « Sed contra hoc quaedam objectio decipit multos. Arguitur enim, quod agens et patiens simul sunt, et nihil est ipsorum medium... Praecipua enim conditio agendi est quod conjungatur agens cum patiente sine medio, et aliter non transmutabit ipsum. Sed conjunctio duplex intelligitur, scilicet vel secundum substantiam vel secundum virtutem, ut dicunt ; sed agens non potest esse simul cum profundo patientis, secundum suam substantiam ; quare oportet quod sit simul secundum virtutem, ut generet effectum suum per eductionem ejus de profundo patientis. Et ideo dicit multitudo quod virtutis est datio et infusio in profundum patientis, ut de potentia ejus educatur effectus, et quod non

L'objection se réduit à affirmer la nécessité d'un intermédiaire qui supplée la présence de l'objet dans le sens. Il ne s'agit pas — on le voit assez — d'un intermédiaire réel ; nous sommes devant l'espèce intentionnelle conçue par les thomistes comme distincte, non de l'acte perceptif lui-même, mais du terme de la perception.

Or, — d'après Roger — cette fiction d'une force distincte de l'effet principal auquel doit aboutir l'excitation extérieure est inutile et, qui plus est, ne résout pas le problème. Car, écrit-il, si l'excitant ne peut obtenir son effet complet dans le patient où il n'est pas par lui-même sans un substitut qui l'y remplace ; et si ce tiers est la force ou l'espèce sensible, il s'ensuit qu'il ne pourra non plus créer celle-ci *in profundo patientis* sans un nouveau substitut — puisque l'objet au moment où il agit n'est pas en substance dans le sujet. On sera donc forcé d'admettre pour expliquer l'action de la cause efficiente, une multitude indéfinie d'intermédiaires entre elle et le sujet récepteur et on n'arrivera jamais au point où l'agent et le patient trouveront le contact nécessaire à la production de l'effet final [1]).

Au surplus, demande Roger, que devient cet intermédiaire après la réalisation de l'effet principal ? N'étant pas une émanation des forces plastiques du sujet, l'espèce sensible ne saurait se corrompre dans le sens. Si elle se corrompt, ce sera donc dans le néant ; alors admettrez-vous

debeat virtutis generatio fieri de potentia materiae, sed quod datur et infunditur, *et quod est aliud ab effectu intento finaliter et solum fit ab agente, ut transmutetur profundum patientis*, et ut per illum educatur effectus de potentia materiae, *verum instrumentum est agentis ad effectum producendum principale.* » *Multipl. spec.*, p. 434.

[1]) « Quapropter fictio illius virtutis praeter effectum principalem non evadet hanc objectionem ; quia qua ratione agens non potest generare effectum principalem in profundo patientis *sine tertio ab eis*, eo quod non sit secundum se in illo profundo, et hoc tertium est virtus, sequitur quod nec generabit virtutem in profundo illo sine aliquo tertio, cum ipsum agens, dum generat virtutem hanc, non sit in profundo patientis, et sic ibitur in infinitum *Et ideo propter evasionem illius objectionis non debet fingi talis virtus praeter effectum principalem*. Contra igitur sic arguentes est argumentum eorum, sicut contra eos quos impugnant ; et ideo male arguunt. » *Ibid.*, p. 435.

peut-être qu'elle fut produite par création ? Absurdité. Si vous dites qu'elle ne disparaît pas mais reste dans le sujet transformé, nouvelle difficulté ; car, ayant été engendrée — peu importe comment — il faut qu'elle soit corruptible comme tout ce qui devient ; elle finira par disparaître, et vous voilà repris par l'objection de tantôt [1]).

Bacon, on le voit, serre de près ses adversaires et sa logique impitoyable les pousse dans leurs derniers retranchements. Mais lui-même pourra-t-il se tirer de l'impasse et résoudre l'objection sans abdiquer la position qu'il a prise dans ce débat ? Voyons sa solution. Comment faut-il expliquer, en dernière analyse, l'immutation du sujet connaissant ?

Le principe dont argumentent mes adversaires — écrit Roger — n'exige en aucune façon la présence de l'excitant par lui-même ou par un tiers dans le sujet pour faire jaillir de la puissance de ce dernier l'effet naturel. Il suffit qu'il y ait entre eux contact superficiel, ou que du moins rien n'intercepte l'action de l'un sur l'autre. Dès lors, l'activité substantielle de l'agent en contact immédiat avec la substance du patient en immute les parties périphériques — par lesquelles parties il ne faut point comprendre, ajoute-t-il. une simple superficie, mais un corps ayant ses dimensions propres quelque petit qu'il soit. De la périphérie, le mouvement imprimé par l'excitant se propage de proche en proche jusqu'au fond même de l'être en y provoquant sur tout son passage une immutation [2]) de nature inten-

[1]) « Praeterea in confirmationem istius sententiae quaero ab eis qui sic dicunt, quo devenit haec virtus, postquam effectus principalis generatus est ?... Si enim non est educta de potentia materiae, tunc non corrumpetur in eam ; ergo si corrumpatur, corrumpetur in nihil ; quare fuit producta de nihilo; ergo fuit creata, quod est impossibile. Si dicatur quod non corrumpitur sed manet in generato, sequitur inconveniens quoniam cum generabitur oportet quod sit corruptibilis ; omne generabile est corruptibile, et probabitur post quod sit corruptibilis et quod corrumpitur. Et si nunquam corrumpatur, vel statim, vel tarde, non corrumpetur in potentiam materiae, sed in nihil. ut dictum est, et tunc fuit facta de nihilo et creata, quod est impossibile. » *Ibid.*,loc. cit.

[2]) « Et ad objectionem communem respondendum est, scilicet quod

tionnelle ou psychique, s'il s'agit d'un sujet sensitif. Mais, du coup, nous voici derechef en face de la fameuse « espèce sensible » attaquée si vigoureusement par le maître augustinien. Inutile de poursuivre cette discussion ; il n'en saurait rien sortir de nouveau ; ce serait piétiner sur place. Et vraiment ce n'est pas la faute à Roger si l' « espèce » se redresse chaque fois devant lui, subtile et insaisissable, lorsqu'il pense l'avoir terrassée. Il a beau ne vouloir d'intermédiaire d'aucune sorte entre l'objet et le sens, « sed solum quod inter agens et patiens nihil sit medium »[1]) ; sa critique — si elle ruine d'une part et pour toujours la théorie qui conçoit l'espèce représentative comme distincte du sujet et de l'objet — aboutit à confirmer d'autre part la valeur d'une formule qui exprime énergiquement la réalité et le caractère du phénomène cognitif. Car en dépit de divergences fondamentales sur la genèse de l'immutation psychique, celle-ci reste pour saint Thomas [2]) comme pour lui — qu'il le veuille ou non d'ailleurs — le déterminant

agens non debet esse in profundo patientis neque secundum substantiam neque aliter ut de potentia profundi educatur aliquid. Hoc enim non requirit actio naturalis,... sed solum quod inter agens et patiens nihil sit medium. Tunc enim substantia agentis activa tangens sine medio substantiam patientis potest ex virtute et potentia sua activa transmutare primam partem patientis quam tangit, et redundat actio in profundum illius partis, quia illa pars non est superficies, sed corpus quantumcumque sit parva, nec sine profunditate sua potest accipi nec intelligi, et ideo nec tangi nec alterari... Postquam enim agens tangit patiens, et non solum superficiem nudam, sed substantiam, mediante superficie, et haec substantia sit corpus, quantumcumque sit parva, et ideo habens profundum, dico quod agens tangit profundum primae partis quantum sufficit, nec oportet quod sit in illo profundo, neque secundum substantiam, neque aliter. Et sic fit tota actio naturae et generatio effectuum naturalium ; nec plus requiritur, sed verum judicium ; quamvis falsae imaginationi nihil sufficiat. » *Multipl. spec.*, p. 436.

Sans doute, cette explication nous laisse aussi avancés qu'auparavant sur la question du *comment* de l'efficience ; mais elle nous offre un exemple intéressant de la tendance de Bacon à transporter dans le domaine métaphysique ses procédés empiriques en s'efforçant de traduire en formules concrètes les réalités supraphénoménales. Il est d'ailleurs conséquent en cela avec le principe augustinien de l'identité de la substance et de l'activité, comme nous l'avons montré ailleurs. (Cfr notre article : *Une théorie intuitioniste au XIIIe siècle*. Rev. Néo-Scol., nov. 1906.)

[1]) *Ibid.*, loc. cit.

[2]) S. Thomas, *Sum. Theol.*, q. LXXVIII, a. 3.

de la connaissance. Pour l'un comme pour l'autre, c'est grâce à elle que le sens est averti de la présence de l'excitant. Et Bacon — pensons-nous — s'il en a conscience, a vraiment mauvaise grâce à le méconnaître. Son attachement aux principes de l'Augustinisme ne saurait atténuer une conclusion qu'il a lui-même amenée. Son principal tort ici n'est pas d'avoir poursuivi dans les espèces sensibles une réalité chimérique — comme les appelle E. Charles [1]) — qui n'était pas dans les vues de ses adversaires ; car, si les thomistes distinguent avec raison entre le déterminant cognitionnel et la faculté qui le reçoit, ils l'identifient en même temps avec l'acte de cette faculté. Le vrai tort de Roger, c'est d'avoir compromis la théorie des puissances opératives. En rendant la connaissance directe, en la considérant comme le résultat de l'interaction de deux forces simultanément agissantes — l'une extérieure venant de l'objet, l'autre de nature psychique, émanée du principe sensitif — il a banni du champ de la psychologie les facultés passives et mis en péril du même coup l'objectivité des sensations. Mais le moyen âge, dogmatique par tempérament, n'a pas soupçonné cette conséquence.

A Roger Bacon revient donc l'honneur d'avoir le premier déclaré la guerre à la théorie des « espèces » si chère à son époque. Certes sa tentative ne manque pas d'intérêt, et pour n'avoir pas été heureuse à notre avis — en dépit de la vigueur de sa discussion — elle nous paraît pourtant mieux menée que celle de ses successeurs. Guillaume d'Occam qui reprit la lutte au XIVe siècle, se retrouva dans la même position que son prédécesseur : après avoir, lui aussi, répudié les « species » en ruinant la théorie des corpuscules représentatifs (Démocrite), il les rétablit sous forme de *qualités sensibles* [2]) et rejoint de la sorte — sans qu'il s'en

[1]) *Op. cit.*, p. 230.
[2]) Guillaume en effet admet dans le sens une « *qualitas* », laquelle subsiste même après qu'a disparu la sensation ; elle a pour rôle de disposer la faculté à reproduire ultérieurement un acte semblable. Cfr. Pluzanski, *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, pp. 69-70.

doute — Aristote et saint Thomas. A vrai dire, la doctrine des « espèces intentionnelles » n'eut pas d'adversaires plus redoutables. Les attaques ou les plaisanteries qu'elle eut à subir plus tard de la part de Thomas Reid, des disciples de Descartes, de Malebranche [1]) et d'Adolphe Garnier [2]) lui-même, dont le nom jeta un dernier éclat dans le crépuscule du cartésianisme, auront au moins pour excuse l'ignorance profonde de leurs auteurs.

La théorie de l'*espèce* ou du déterminant cognitionnel demeure vivante. Elle a été reprise et rajeunie par la néo-scolastique.

P. HADELIN HOFFMANS, cap.

[1]) *De la recherche de la vérité*, t. I, 2e partie, chap. II, p. 312. L'auteur y expose et combat la théorie du phantasma spiritualisé qu'il attribue indistinctement à tous les scolastiques.

[2]) Comme Malebranche — qu'il ne fait d'ailleurs que reproduire — A. Garnier a pris au pied de la lettre l'expression d'*« immutatio spiritualis »* dont se servent quelquefois les scolastiques pour désigner l'espèce intentionnelle ; il s'est imaginé que cette « species » sion, était pour eux le terme de la connaissance. « On était d'accord sur ce point — écrit-il — que l'esprit ne percevait pas les objets eux-mêmes, mais des représentations de ces objets, des images. » (*Traité des facultés de l'âme*, t. II, § 3. Paris, Hachette, 4e éd. 1880.)

Comme on le voit, c'est exactement le contrepied de ce qu'enseignent saint Thomas, Bonaventure et Duns Scot : l'espèce sensible n'est en réalité, d'après eux, que la modification de l'organe sensoriel au moyen de laquelle le sens perçoit les objets qui agissent sur lui. — Aujourd'hui, heureusement, on commence à être mieux informé des choses du moyen âge.

XV.

Le Conflit de la Morale et de la Sociologie.

*(Suite *).*

VI.

DÉLIMITATION DU CONFLIT.

Le livre de M. Lévy-Brühl, *La morale et la science des mœurs*, suggère au lecteur non averti deux conclusions :

1° Il semble que le conflit entre la morale et la sociologie date de l'avènement de la « sociologie scientifique » représentée par M. Durkheim.

2° Ce que M. Lévy-Brühl appelle la « morale théorique des philosophes », apparaît comme résumant tout l'effort de l'esprit humain depuis qu'il spécule sur les problèmes de l'éthique et du droit.

C'est la « manière » de l'auteur, qui produit cette double impression.

La réalité objective, — qu'il eût fallu saisir et faire voir, — ce sont deux courants de la pensée philosophique qui se heurtent à un certain moment et sur un point donné. Pour discerner les causes et mesurer l'étendue du conflit né de leur rencontre, il eût non seulement fallu analyser

*) Voir les numéros de novembre 1905, février, mai et août 1906, août et novembre 1907.

leur contenu, mais les situer dans leur milieu, rechercher leur origine, suivre leur direction. C'était l'occasion d'un intéressant et utile essai de sociologie génétique.

M. Lévy-Brühl s'est contenté d'un exercice de dialectique. En dehors du temps et de l'espace, dans les régions de l'Abstrait, il oppose deux conceptions antinomiques — la morale théorique et la science des mœurs — et plaide la supériorité de l'une sur l'autre. Au lieu d'écrire une page d'histoire, il soutient en logicien une thèse d'école et, prosélyte converti, rédige le manifeste d'un groupe.

L'auteur s'étant volontairement libéré du souci des notations exactes et des précisions scrupuleuses, l'œuvre a pris une physionomie intemporelle. La « sociologie scientifique » y donne l'impression d'une apparition soudaine. La « morale théorique » y fait l'effet d'une construction ; à tout instant l'on se demande quelle réalité historique donnée correspond à l'arrangement artificiel présenté par M. Lévy-Brühl ; au bout du livre on finit par se laisser insinuer [1]) qu'on a devant soi l'œuvre de la Philosophie de tous les siècles écoulés.

Or la « morale théorique des philosophes » ne constitue point le passé tout entier.

Et le conflit de la morale et de la sociologie n'est pas non plus né d'aujourd'hui : nous assistons seulement à une reprise des hostilités.

Essayons de retrouver quelques antécédents de la lutte actuelle. Leur examen permettra peut-être de préciser les limites du conflit.

[1]) « Dans une première forme, qui se rencontre encore dans les sociétés inférieures et qui a probablement existé chez les autres, la morale d'une société est purement et simplement fonction des autres séries de phénomènes sociaux. On peut la dire spontanée. Le second stade est celui où la réflexion commence à s'appliquer à la réalité morale pour la légitimer aux yeux de la raison. De là des systèmes de morale, qui rattachent la riche complexité de la vie morale à un principe unique. Enfin nous voyons aujourd'hui s'annoncer une troisième période où la réalité sociale sera étudiée objectivement » (pp. 255 et suiv.).

1. *Le droit naturel de J.-J. Rousseau.*

En 1822, Auguste Comte faisait le procès à la « politique métaphysique » et revendiquait les droits de la « physique sociale »[1]).

Il avait sous les yeux les débris de dix constitutions, improvisées dans un intervalle de trente ans et « toujours proclamées, l'une après l'autre, éternelles et irrévocables ».

La prétention de construire d'un seul jet toute l'économie d'un système social lui sembla une « chimère extravagante ». — D'où provenait-elle ?

De l'ignorance d'abord. Ces fabricants de constitutions n'avaient pas songé à déterminer avec précision les limites dans lesquelles sont renfermées par la nature des choses les combinaisons d'ordre social. L'histoire « écrite et étudiée dans un esprit superficiel » les avait habitués à ne voir dans les grands événements que les hommes et jamais les choses qui poussent les hommes avec une force irrésistible[2]). Ils se croyaient doués d'une puissance d'action indéfinie sur les phénomènes. De là cette « prédominance de l'imagination sur l'observation »[3]), premier défaut de la politique métaphysique.

Ce qui la distingue ensuite, c'est « le règne de l'absolu ». Ses partisans « envisageant l'organisation sociale d'une manière abstraite », « établissent le type éternel de l'ordre

[1]) A. Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822). Réimprimé, en appendice, dans le tome IV du *Système de politique positive*, pp. 47 à 136. Paris, 1883.

[2]) « En général, quand l'homme paraît exercer une grande action, ce n'est point par ses propres forces, qui sont extrêmement petites. Ce sont toujours des forces extérieures qui agissent pour lui, d'après des lois sur lesquelles il ne peut rien. Tout son pouvoir réside dans son intelligence, qui le met en état de connaître ces lois par l'observation, de prévoir leurs effets, et, par suite, de les faire concourir au but qu'il se propose, pourvu qu'il emploie ces forces d'une manière conforme à leur nature. L'action une fois produite, l'ignorance des lois naturelles conduit le spectateur, et quelquefois l'acteur lui-même, à rapporter au pouvoir de l'homme ce qui n'est dû qu'à sa prévoyance » (*Plan*, p. 94).

[3]) *Plan*, p. 82. — Cfr. *Cours de philosophie positive*, leçon 48me, t. IV, p. 293.

social le plus parfait, sans avoir en vue aucun état de civilisation déterminé » [1]). Ils voient, dans un système d'institutions, une sorte de « panacée universelle » applicable, avec une infaillible sécurité, à tous les maux politiques, de quelque nature qu'ils puissent être et quel que soit le degré actuel de civilisation du peuple auquel le remède est destiné. Ils jugent les régimes des différents peuples, aux diverses époques de civilisation, uniquement d'après leur plus ou moins de conformité ou d'opposition avec le type invariable de perfection qu'ils ont établi. Or il n'y a pas et il ne saurait y avoir de régime politique absolument préférable à tous les autres. Les institutions bonnes à une époque peuvent être et sont même le plus souvent mauvaises à une autre, et réciproquement. Ainsi, par exemple, l'esclavage. De même, en sens inverse, la liberté.

L'absolu dans la théorie conduit nécessairement à « l'arbitraire dans la pratique », troisième défaut de la politique métaphysique. « L'espèce humaine se trouve livrée, sans aucune protection logique, à l'expérimentation désordonnée des diverses écoles politiques dont chacun cherche à faire indéfiniment prévaloir son type immuable de gouvernement » [2]).

En même temps que la méthode, Comte critique les principes de la politique métaphysique [3]). Et il conclut que les savants doivent élever la politique au rang des sciences d'observation. A cette fin, il faudra 1° abandonner la

[1]) *Plan*, p. 84. — Cfr. *Cours de philosophie positive*, 46me leçon, t. IV, p. 189.

[2]) *Plan*, p. 102 et *Cours*, t. IV, 48me leçon, p. 308.

[3]) « Depuis trente ans, leur application à la réorganisation de la société a mis dans une parfaite évidence leur caractère anarchique » *(Plan*, p. 56. Cfr. *Considérations sur le pouvoir spirituel* [1826] ; réimprimé en appendice dans le tome IV du *Système de politique positive*, pp. 176 à 215). — « Le dogme de la liberté illimitée de conscience empêche l'établissement uniforme d'un système quelconque d'idées générales, sans lequel néanmoins il n'y a pas de société » *(Plan*, p. 53). « L'ordre social demeurera toujours nécessairement incompatible avec la liberté permanente laissée à chacun de remettre chaque jour en discussion indéfinie les bases mêmes de la société » *(Cours*, t. IV, 46me leçon, pp. 58-59). — « Le dogme de la souveraineté du peuple ne fait que

région des idéalités métaphysiques pour s'établir sur le terrain des réalités observées, par une systématique subordination de l'imagination à l'observation ; 2° renoncer aux conceptions politiques absolues et concevoir l'organisation sociale comme intimement liée avec l'état de la civilisation et déterminée par lui ; 3° considérer la marche de la civilisation comme assujettie à une loi invariable fondée sur la nature des choses [1]).

Il est devenu habituel en ces derniers temps d'honorer Comte comme le fondateur de la Sociologie.

C'est de la gloire imméritée. Il est injuste de méconnaître que Saint-Simon l'a mis sur la voie [2]). Il est plus injuste encore de passer sous silence l'influence de Joseph de Maistre, avouée par Comte lui-même [3]). Un quart de siècle

remplacer l'arbitraire des rois par l'arbitraire des peuples, ou plutôt par celui des individus. Il tend au démembrement général du corps politique, en conduisant à placer le pouvoir dans les classes les moins civilisées » *(Plan*, p. 54). — « Le dogme de l'égalité a décomposé l'ancienne classification sociale » *(Considérations sur le pouvoir spirituel*, p. 179). « Il empêche toute véritable réorganisation. Les hommes ne sont ni égaux entre eux, ni même équivalents et ne sauraient par suite posséder dans l'association, des droits identiques » *(Cours*, t. IV, 46me leçon, pp. 61-63).

[1]) *Plan*, p. 86 et *Cours*, t. IV, 48me leçon, p. 313.

[2]) Saint-Simon avait déjà, en 1813, dans son *Mémoire sur la science de l'homme*, exprimé la conviction que, si l'on suivait son plan d'études, « la politique deviendrait une science d'observation et que les questions politiques seraient un jour traitées par ceux qui auraient étudié la science positive de l'homme, par la même méthode et de la même manière qu'on traite aujourd'hui celles relatives aux autres phénomènes. » (H. de Saint-Simon, *Mémoire sur la science de l'homme*. Œuvres choisies, t. II, p. 147. Bruxelles, 1859). — Dans le *Système industriel*, publié en 1821, il y a aussi plus d'une pensée dont Comte a fait son profit. Celle-ci entre autres : « Une constitution n'est durable qu'autant qu'elle est, dans ses éléments essentiels, l'expression de l'état de la société, à l'époque où elle s'établit. On ne crée point une force politique, on l'enregistre au nombre des puissances dirigeantes, quand elle a acquis un développement civil suffisant, ou bien elle s'enregistre alors d'elle-même ; voilà tout. Cette reconnaissance, ou, si l'on veut, cette légitimation des forces prépondérantes qui existent dans une société à chacune des époques importantes de la civilisation, est ce qu'on appelle sa constitution, qui, sans cela, serait purement une rêverie métaphysique ». (de Saint-Simon, *Du système industriel*, 1821. Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin, t. XXII, p. 197. Paris, Dentu, 1869).

[3]) « Profondément imbu, de bonne heure, de l'esprit révolutionnaire, envisagé dans toute sa portée philosophique, je ne crains pas néanmoins

avant Comte, de Maistre a fait la critique de la politique métaphysique et posé les principes essentiels de la Sociologie contemporaine.

Dès 1796, de Maistre dénonce l'erreur initiale des théoriciens de la Révolution française: Ils ont rédigé des constitutions pour « l'homme », entité imaginaire, abstraction irréelle [1]).

L'humanitarisme, en ce temps-là, était à la mode. Il faudra encore dix ans et de cruels mécomptes avant que l'Allemagne ne commence, la première, à revenir de son engouement pour le cosmopolitisme [2]). Cependant de Maistre proclame que ce qu'il y a de réel au regard de la science politique, ce sont les nations. Elles naissent, dit-il, et périssent comme les individus. Elles ont une âme générale et une véritable unité morale qui les constitue ce qu'elles sont. Cette unité est surtout annoncée par la langue. Quand on parle du génie d'une nation, l'expression n'est pas aussi métaphysique qu'on le croit. Chacune a son caractère, et de ces différents caractères des nations naissent les différentes modifications des gouvernements [3]). Dès lors, une Constitution qui est faite pour toutes les nations, n'est faite pour aucune [4]).

d'avouer, avec une sincère reconnaissance, la salutaire influence que la philosophie catholique a ultérieurement exercée sur le développement normal de ma propre philosophie politique, surtout par le célèbre Traité *du Pape*, non seulement en me facilitant, dans mes travaux historiques, une saine appréciation générale du moyen âge, mais même en fixant davantage mon attention directe sur des conditions d'ordre éminemment applicables à l'état social actuel, quoique conçues pour un autre état » (A. Comte, *Cours de philosophie positive,* 46me leçon, t. IV, p. 184, note 1).

[1]) J. de Maistre, *Considérations sur la France*, 1796. — « La Constitution de 1795, tout comme ses aînées, est faite pour l'*homme*. Or, il n'y a point d'*homme* dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc. ; je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan : mais quant à l'*homme*, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu » (chap. 6).

[2]) Voir Revue néo-scolastique, août 1907, p. 371.

[3]) de Maistre, *Étude sur la souveraineté*, 1794-1796, Livre I, chap. 4. — « Nulle nation ne doit son caractère à son gouvernement, pas plus que sa langue; au contraire, elle doit son gouvernement à son caractère, qui, à la vérité, est toujours renforcé et perfectionné dans la suite par les institutions politiques » *(Ibid.*, Livre II, chap. 7).

[4]) *Considérations sur la France*, chap. 6. — « Qu'est-ce qu'une Consti-

Non seulement différents gouvernements peuvent être bons à divers peuples, mais au même peuple en différents temps. Chaque forme de gouvernement est la meilleure en certains cas et la pire en d'autres. Le despotisme, pour telle nation, est aussi naturel, aussi légitime que la démocratie pour telle autre [1]).

A l'adresse des philosophes de la Révolution qui croient tout possible au gouvernement et tout facile à qui l'exerce, de Maistre tient ce langage : « L'homme ne crée rien : telle est sa loi, au physique comme au moral » [2]). Parce qu'il agit, il croit agir seul et s'imagine qu'il est réellement l'auteur direct de tout ce qui se fait par lui : c'est, dans un sens, la truelle qui se croit architecte [3]). Cependant « dans toutes les créations politiques ou religieuses, quels que soient leur objet et leur importance, c'est une règle générale qu'il n'y a jamais de proportion entre l'effet et la cause. L'effet est toujours immense par rapport à la cause » [4]). — Un siècle plus tard, nous retrouverons cette règle chez M. Wundt sous le nom de loi de l'hétérogénie des fins [5]).

En fustigeant la prétention de « faire une constitution

tution? N'est-ce pas la solution du problème suivant? Etant données la population, les mœurs, la religion, la situation géographique, les relations politiques, les richesses, les bonnes et les mauvaises qualités d'une certaine nation, trouver les lois qui lui conviennent? » *(Ibid.)*

[1]) *Étude sur la souveraineté*, Livre I, chap. 4.

[2]) *Considérations*, chap. 6.

[3]) *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, X, 1810.

[4]) *Étude sur la souveraineté*, Livre I, chap. 8. — de Maistre en trouvait une confirmation dans la marche de la Révolution : « La Révolution française dit-il, mène les hommes plus que les hommes ne la mènent. Les scélérats mêmes qui paraissent conduire la Révolution, n'y entrent que comme de simples instruments. Ceux qui ont établi la Republique l'ont fait sans le vouloir et sans savoir ce qu'ils faisaient; ils y ont été conduits par les événements. Le torrent révolutionnaire a pris successivement différentes directions; et les hommes les plus marquants dans la Révolution n'ont acquis l'espèce de puissance et de celébrité qui pouvait leur appartenir, qu'en suivant le cours du moment. Plus on examine les personnages en apparence les plus actifs de la Révolution, et plus on trouve en eux quelque chose de passif et de mécanique » *(Considerations*, chap. 1).

[5]) Wundt, *Ethik*, t. I, p. 275, 3e éd. Stuttgart, 1903.

comme un horloger fait une montre » [1]), de Maistre devance de vingt ans le fondateur de l'École historique [2]) et, avec une hardiesse de pensée et d'expression que Savigny n'a pas égalée, il oppose à la conception artificialiste la conception organique de la formation du droit. Nous reconnaissons, dit-il, dans la plante une force plastique qui marche invariablement à son but, qui s'approprie ce qui lui sert, qui rejette ce qui lui nuit. Cette force est plus visible encore et plus admirable dans le règne animal. Comment pouvons-nous croire que le corps politique n'a pas aussi sa loi, son âme, sa force plastique ? [3]) Comme les nations naissent, au pied de la lettre, les gouvernements naissent aussi avec elles. Tous les peuples ont le gouvernement qui leur convient, et nul n'a choisi le sien [4]). Lorsque les nations commencent à se connaître et à réfléchir sur elles-mêmes, leur gouvernement est fait depuis des siècles [5]). Jamais on n'a écrit, jamais on n'écrira *a priori* le recueil des lois fondamentales qui doivent constituer une société civile ou religieuse [6]). Les racines des constitutions politiques existent avant toute loi écrite. Une loi constitutionnelle n'est et ne peut être que le développement ou la sanction d'un droit préexistant et non écrit [7]). L'expérience apprend ceci : Tantôt les constitutions ont pour ainsi dire germé d'une manière insensible, par la réunion d'une foule de ces circonstances que nous nommons fortuites ; quelquefois elles ont un auteur unique qui paraît comme un phénomène, et se fait obéir. Mais ces législateurs même avec leur puissance extraordinaire ne font jamais que rassembler des

[1]) [illegible]

[2]) [illegible] 1847, p. 364.

[3]) [illegible]

[4]) [illegible]

[5]) [illegible]

[6]) [illegible] écrite telle que celle [illegible], qui ne possède [illegible] chap. 7.

éléments préexistants dans les coutumes et le caractère des peuples [1]).

Aux législateurs de la contre-révolution [2]) il conseille de se mettre à l'école de l'expérience : En politique comme en mécanique, les théories trompent, si l'on ne prend en considération les différentes qualités des matériaux qui forment les machines. Sortons des théories, et représentons-nous des faits [3]). Croyons au moins à l'histoire, qui est la politique expérimentale [4]). Toute question sur la nature de l'homme doit se résoudre par l'histoire [5]).

Aux philosophes il recommande la recherche des lois sociales : « L'ordre moral a ses lois comme le physique et la recherche de ces lois est tout à fait digne d'occuper les méditations du véritable philosophe » [6]). Il croit tellement à l'existence de ces lois que, tandis qu'il fait le tableau des guerres passées, frappé de leur périodicité, il laisse échapper cette réflexion : « Si l'on avait des tables de massacres comme on a des tables météorologiques, qui sait si l'on n'en découvrirait point la loi au bout de quelques siècles d'observation ? » [7]) L'existence des lois sociales n'exclut d'ailleurs pas la contingence : « Dans le monde politique et moral, comme dans le monde physique, il y a un ordre commun, et il y a des exceptions à cet ordre. Communément nous voyons une suite d'effets produits par les mêmes causes ; mais à certaines époques, nous voyons

[1]) *Considérations*, chap. 6. — Cfr. *Étude sur la souveraineté*, Livre II, chap. 7.

[2]) « La Révolution française est surtout une prostitution impudente du raisonnement et de tous les mots faits pour exprimer des idées de justice et de vertu » (*Considérations*, chap. 4).

[3]) *Considérations*, chap. 9.

[4]) *Considérations*, chap. 10. — « L'histoire est la politique expérimentale, c'est-à-dire la seule bonne ; et comme, dans la physique, cent volumes de théories spéculatives disparaissent devant une seule expérience, de même, dans la science politique, nul système ne peut être admis s'il n'est pas le corollaire plus ou moins probable de faits bien attestés » (*Étude sur la souveraineté*, Livre II, chap. 2).

[5]) *Étude sur la souveraineté*, Livre I, chap. 2.

[6]) *Essai*, Préface.

[7]) *Considérations*, chap. 3.

des actions suspendues, des causes paralysées et des effets nouveaux » [1]).

Qu'est-ce cependant que la « politique métaphysique » contre laquelle Comte réagissait à la suite de Saint-Simon, de de Maistre et, peut-on ajouter, de de Bonald [2]) ?

C'est la théorie de Jean-Jacques Rousseau. Comte la définit : « la doctrine qui est fondée en totalité sur la supposition abstraite et métaphysique d'un contrat social primitif, antérieur à tout développement des facultés humaines par la civilisation. Les moyens habituels de raisonnement qu'elle emploie sont les droits, envisagés comme naturels et communs à tous les hommes au même degré, qu'elle fait garantir par ce contrat » [3]). C'est Rousseau principalement qui l'a, dit-il, « coordonnée » et « résumée sous une forme systématique » ; c'est « entre ses mains qu'elle a pris sa forme définitive » [4]).

Cette doctrine — les historiens en témoignent [5]) — venait d'avoir sur le cours des événements une influence prodigieuse.

[1]) *Considérations*, chap. 1.

[2]) « Notre malheur est d'avoir voulu constituer la société avec de la métaphysique des hommes à imagination... Ces écrivains politiques se sont hâtés de faire des théories, avant que le temps leur eût révélé un assez grand nombre de faits et des faits assez décisifs » (de Bonald, *Législation primitive*, 1802 Discours préliminaire).— « L'homme ne peut pas plus donner une constitution à la société religieuse ou politique, qu'il ne peut donner la pesanteur aux corps, ou l'étendue à la matière. Non seulement ce n'est pas à l'homme à constituer la société, mais c'est à la société à constituer l'homme, je veux dire à le former par l'education sociale » (de Bonald, *Théorie du pouvoir*, 1796. Préface). — « Cette philosophie qui a fait en Europe des progrès si effrayants, en isolant l'homme par l'égoïsme, en delayant les peuples par le cosmopolitisme, détruit à la fois les vertus privées et les vertus publiques ou sociales ; car il faut, pour le bonheur de l'homme, que l'homme aime et estime son semblable autant et plus que soi-même ; et, pour la durée et l'independance des sociétés, qu'un peuple s'aime et s'estime plus que les autres peuples » (de Bonald, *Théorie du pouvoir*, Partie I, L. VII, chap 6).

[3]) *Plan*, p. 78.

[4]) *Plan*, pp. 79, 85, 107.

[5]) « C'est le *Contrat social* qui a fait la Révolution... L'influence de Rousseau a été toute puissante sur les actes essentiels et fondamentaux

Dans la France de l'ancien régime, travaillée par un intense besoin de réformes, Rousseau n'avait pas tardé à supplanter Montesquieu [1]). Celui-ci, trop savant pour le grand nombre, demeura isolé ; sa célébrité n'était point une influence [2]). Rousseau flattant les instincts, exaspérant les passions, enfiévrant les imaginations, a prise sur la masse. Le démolisseur de l'ancienne monarchie trouve des complices dans les abus qu'il dénonce. L'architecte de la société nouvelle peut largement spéculer sur l'ignorance [3]); ses chimères séduisantes n'auront pas à subir l'épreuve d'une critique avertie par la pratique ou informée par l'histoire [4]). Ses déclamations sur les droits de l'homme

de la Révolution » (P. Janet, *Histoire de la science politique*, 3e éd., t. II, pp. 455 et suiv. Paris, 1887). — « Rousseau est en France le prophète par excellence de la Révolution » (A. Sorel, *L'Europe et la Révolution française*, t. I, p. 104). — « Puissant, Rousseau l'a été, autant que Voltaire, et l'on peut dire que la seconde moitié du siècle lui appartient » (H. Taine, *L'ancien régime*, Livre IV, chap. 1). — « Seine Schriften haben wie diejenigen keines anderen Menschen die französische Revolution vorbereitet. Rousseau ist der Philosoph der Revolution. Sie war nichts als die Ausführung seiner Lehren » (W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie*, 4e éd., t. I, p. 439. Leipzig, 1907).

[1]) *L'Esprit des lois* était de 1748. Le *Discours sur l'origine de l'inégalité* parut en 1753 ; le *Contrat social*, en 1762.

[2]) « Une aussi éminente intelligence, par suite même d'un avancement trop prononcé, a néanmoins exercé sur son siècle une action immédiate bien inférieure à celle d'un simple sophiste, tel que Rousseau, dont l'état intellectuel, beaucoup plus conforme à la disposition générale de ses contemporains, lui a permis de se constituer spontanément, avec tant de succès, l'organe naturel du mouvement purement révolutionnaire qui devait caractériser cette époque » (A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 47e leçon, t. IV, p. 251).

[3]) « En France vers le milieu du XVIIIe siècle, les gens de lettres n'étaient point mêlés journellement aux affaires comme en Angleterre ; jamais au contraire ils n'avaient vécu plus loin d'elles. Cependant ils ne demeuraient pas, comme la plupart de leurs pareils en Allemagne, entièrement étrangers à la politique et retirés dans le domaine de la philosophie et des belles-lettres. On les entendit tous les jours discourir sur l'origine des sociétés et sur leurs formes primitives, sur les droits primordiaux des citoyens et sur ceux de l'autorité. Dans l'éloignement presqu'infini où ils vivaient de la pratique, rien ne les avertissait des obstacles que les faits existants pouvaient apporter aux réformes même les plus désirables. La même ignorance leur livrait l'oreille et le cœur de la foule. » (A. de Tocqueville, *L'ancien régime et la Révolution*, Livre III, chap. 1).

[4]) « Dans les collèges de l'Université, on n'enseigne point l'histoire ; à l'école de droit on apprend un droit abstrait ou on n'apprend rien ; des lois et institutions étrangères on n'a nulle connaissance ; quant au

sont pour plaire à des lecteurs habitués aux généralités vagues et friands d'abstractions creuses [1]). On le goûte. On s'en repaît. Le *Contrat social* est dans toutes les mains [2]). Il prépare ainsi la Révolution en attendant qu'il la dirige. Un groupe essaie bien encore, à l'Assemblée constituante, de faire prévaloir les réformes de Montesquieu, mais la majorité est gagnée aux idées de Rousseau [3]). Le *Contrat social* inspire la Déclaration des droits de l'homme et fait dans les assemblées publiques les frais des harangues [4]). Telle de ses maximes, reprise comme un principe de Droit naturel, est traduite en vingt décrets. Par exemple, il avait d'aventure écrit : « Il importe qu'il n'y ait pas de

mécanisme des constitutions libres ou aux conditions de la liberté effective, cela est trop compliqué. Il est bien plus commode de partir des droits de l'homme et d'en déduire les conséquences ; à cela la logique de l'Ecole suffit, et la rhetorique de collège fournira les tirades. » (Taine, *L'ancien régime*, Livre IV, chap. 3).

[1]) « La langue française du XVIII[e] siècle est l'organe de la raison raisonnante qui ne sait pas ou ne veut pas embrasser la plénitude ou la complexité des choses réelles... Le public admet que l'homme est partout le même... Parcourez les harangues de tribune et de club, les rapports, les motifs de loi, les pamphlets : jamais de faits ; rien que des abstractions, des enfilades de sentences sur la nature, la raison, le peuple, les tyrans, la liberté... » (Taine, *L'ancien régime*, Livre III, chap. 2). « Dans les discussions de l'Assemblée constituante, point de faits probants, ni d'arguments précis. De discours en discours, les enfilades d'abstractions creuses se prolongent, vaines disputes de mots, fatras métaphysique, bavardage assommant » (Id., *L'anarchie*, Livre II, chap. 1). « Dans les débats de la Législative et de la Convention, le verbiage creux et l'emphase ronflante noient toute vérité sous leur monotonie et sous leur enflure » (Id., *La conquête jacobine*, Livre I, chap. 1).

[2]) « Dans les classes moyennes et inférieures, écrit en 1799 Mallet Dupan, Rousseau a eu cent fois plus de lecteurs que Voltaire. C'est lui seul qui a inoculé chez les Français la doctrine de la souveraineté du peuple et de ses conséquences les plus extrêmes » (cité par Taine, *L'ancien régime*, L. IV, ch 3).

[3]) Les « Monarchiens » ou « Impartiaux » étaient partisans du veto absolu du roi et du système des deux Chambres. Mais la Constituante ne voulut pas de seconde Chambre même accessible aux roturiers, et c'est à peine si l'on concéda au monarque un veto suspensif.

[4]) « Lisez les discours de l'Assemblée constituante ; vous en trouverez une foule où les pensées, les paroles, les formules de J. J. Rousseau abondent à chaque pas. Beaucoup d'entre eux ne sont que des chapitres détachés du *Contrat social* » (Janet, *Histoire de la science politique*, t. II, p. 455). Cfr. Taine, *La conquête jacobine*, L. II, ch. 2, et *Le gouvernement révolutionnaire*, L. I, ch. 1.

société partielle dans l'Etat » [1]). Et voici que la Constituante supprime les anciennes provinces, les anciens états provinciaux, les anciennes administrations municipales, les parlements, les jurandes et les maîtrises. Après, l'Assemblée législative abolit toutes les congrégations, confréries, associations d'hommes ou de femmes, laïques ou ecclésiastiques, toutes les fondations de piété, de charité, d'éducation, de conversion, séminaires, collèges, missions. La Convention dissout enfin toutes les sociétés littéraires, toutes les académies scientifiques ou littéraires. Il restait la famille. On la disloque tant qu'on peut. On assimile le mariage aux contrats ordinaires et, par le divorce, on rend l'association conjugale fragile et précaire ; on entame l'autorité maritale en ôtant au mari l'administration des biens ; on diminue la puissance paternelle en chargeant l'Etat de diriger l'éducation des enfants, en prescrivant le partage égal et forcé des biens ; on efface enfin la bâtardise, en conférant aux enfants de l'amour libre les mêmes droits qu'aux enfants légitimes. Castes, églises, corporations, provinces, communes, famille, tout est rasé ; il n'y a plus en France que des individus dispersés, impuissants, éphémères, en face du corps unique, permanent et colossal qui a dévoré tous les autres, l'Etat. — En vertu d'autres principes du *Contrat social*, l'Etat s'arrogea des droits illimités sur les personnes et sur les choses. Il confisqua les biens du clergé, des émigrés, des guillotinés, des déportés, des suspects, des hôpitaux et autres établissements de bienfaisance, des fabriques, des fondations, des instituts d'éducation, des sociétés littéraires ou scientifiques; il décréta la levée en masse ; il soumit les enfants à l'éducation civique ; il imposa de force sa religion et son culte [2]).

[1]) *Contrat social*, Livre II, chap. 3.
[2]) Taine, *L'anarchie*, Livre II, chap. 2 et 3. — *Le gouvernement révolutionnaire*, Livre II, chap. 1.

Or, comment était charpentée cette théorie de Rousseau dont l'action fut si formidable ?

Elle se présentait comme un système de droit naturel, comme le plan de ce qui devait être par opposition à ce qui était, comme l'esquisse de la société parfaite, ébauchée par la raison d'après un idéal absolu.

Pure conception *a priori*, en dit-on d'habitude [1]). Il faut s'entendre. Le rêve de Rousseau répondait à des désirs qui se faisaient jour, à des besoins qui réclamaient satisfaction. Rousseau fut un interprète. Mais en se faisant l'organe du peuple, il magnifie et généralise [2]) ; il transforme des passions, bonnes ou mauvaises, en principes de droit qu'il proclame sacrés, éternels, immuables. Et ainsi, au lieu de recettes spécifiques, il fournit une panacée ; au lieu de remèdes précis à des maux déterminés, il livre d'un coup le secret du bonheur social intégral ; au lieu de réformes successives, il provoque une révolution.

Un caractère par contre indéniable de sa méthode, c'est le recours outrancier à l'abstraction. Voici l'exorde du *Discours sur l'inégalité* : « Commençons par écarter tous les faits. Ce qu'aurait pu devenir le genre humain s'il fût resté abandonné à lui-même, voilà ce que je me propose d'examiner. Mon sujet intéressant l'homme en général, je tâcherai de prendre un langage qui convienne à toutes les nations ; ou plutôt, oubliant les temps et les lieux, je me supposerai ayant le genre humain pour auditeur. Oh ! homme, de quelque contrée que tu sois, voici ton histoire, telle que j'ai cru la lire dans la nature, qui ne ment jamais. » Les hommes qui concluront plus tard le *Contrat*

[1]) « Les partisans les plus conséquents de la politique métaphysique, tels que Rousseau, ont été conduits jusqu'à regarder l'état social comme une dégénération d'un état de nature composé par leur imagination » (Comte, *Plan*, p. 102).

[2]) « Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la *liberté* et l'*égalité* » (Rousseau, *Contrat social*, Livre II, chap. 11).

social, ne sont non plus d'aucun siècle et d'aucun pays. Ils sont absolument semblables entre eux, tous indépendants, tous égaux, sans passé, sans parents, sans engagements, sans tradition ; unités mathématiques, toutes séparables, toutes équivalentes ; fantômes philosophiques, vides et sans substance.

Un autre trait distinctif de sa méthode, c'est l'emploi exclusif et excessif du procédé géométrique ou de la logique déductive. Quand il s'est emparé d'une revendication et qu'il en a fait un idéal de justice, il bouscule tout sur son chemin, se ruant avec frénésie aux conséquences extrêmes de son principe. Ainsi, autour de lui on murmure contre certains privilèges injustifiés. Il se fait l'écho de ces doléances et rédige aussitôt tout un Code insurrectionnel. « L'inégalité est à peine sensible dans l'état de la nature »; celle « qui règne parmi tous les peuples policés » est « contraire au droit naturel ». Voilà le principe. Voici les applications. Donc à bas la propriété, avec laquelle « l'égalité disparut » ; « les fruits sont à tous, la terre n'est à personne » ; il eût fallu aux riches « un consentement exprès et unanime du genre humain pour s'approprier sur la subsistance commune tout ce qui allait au delà de la leur » ; leurs « usurpations ne sont établies que sur un droit précaire et abusif »; « le droit naturel leur est contraire », « puisqu'il est manifestement contre la loi de nature qu'une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire ». A bas les lois « qui donnèrent de nouvelles entraves au faible et de nouvelles forces au riche, détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixèrent pour jamais la loi de la propriété et de l'inégalité, d'une adroite usurpation firent un droit irrévocable, et, pour le profit de quelques ambitieux, assujettirent désormais tout le genre humain au travail, à la servitude et à la misère ». A bas le gouvernement « puisqu'il est manifestement contre la loi de nature, qu'un enfant commande à un vieillard, qu'un imbécile conduise un homme sage ». A bas

la société et ses institutions ; « l'homme est naturellement bon » ; il est devenu « méchant » en devenant « sociable » ; la société l'a « dépravé » ; elle « porte nécessairement les hommes à s'entre-haïr » [1]). — Même procédé s'il s'agit d'appliquer le dogme de la liberté. Le principe est d'abord énonce : « Tout homme étant né libre et maître de lui-même, nul ne peut, sous quelque prétexte que ce puisse être, l'assujettir sans son aveu » (*Contrat social*, L. IV, ch. 2). Donc, pour commencer « l'association civile » ne peut être qu'un « acte volontaire » (IV, 2). Il faudra ensuite que « chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant » (I, 6). A cette fin, « le peuple, soumis aux lois, en doit être l'auteur » (II, 6). S'il est nécessaire en pratique de recourir à un « législateur » (II, 6), il doit être bien entendu que « celui qui rédige les lois n'a ou ne doit avoir aucun droit législatif, parce qu'il n'y a que la volonté générale qui oblige les particuliers, et qu'on ne peut jamais s'assurer qu'une volonté particulière est conforme à la volonté générale qu'après l'avoir soumise aux suffrages libres du peuple » (II, 7). Au surplus, « il n'y a ni ne peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple, pas même le contrat social » (I, 7). Quant au « gouvernement », « l'acte par lequel un peuple se soumet à des chefs (magistrats ou rois) n'est absolument qu'une commission, un emploi, dans lequel, simples officiers du souverain, ils exercent en son nom le pouvoir dont il les a faits dépositaires, et qu'il peut limiter, modifier et reprendre quand il lui plaît » (III, 1). Aussi « à l'instant que le peuple est légitimement assemblé en corps souverain, toute juridiction du gouvernement cesse, la puissance exécutive est suspendue » (III, 14).

Dans l'un et l'autre cas, à propos du principe de liberté comme du principe d'égalité, Rousseau prend pour point

[1]) J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.*

de départ un certain concept de l'homme. Et ce qu'il en exprime, ce ne sont point des maximes pour la conduite personnelle. C'est un code, — anarchiste et communiste si l'on veut — mais dont les articles prétendent être des règles pour la vie sociale. On pourrait de ce chef qualifier sa méthode d'« individualiste » [1]. Ce serait toutefois la caractériser incomplètement. Car, à côté des théories politiques déduites de la seule idée de l'individu et de ses droits, il en est d'autres, dans le *Contrat social*, qui découlent manifestement d'une source différente. « Les clauses du Contrat social se réduisent, dit Rousseau, à l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté » (I, 6). Et, plus loin, précisant ce qu'implique cette « aliénation », il déclare que « le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous ses membres » (II, 4). Par conséquent, « l'Etat, à l'égard de ses membres, est maître de tous leurs biens » (I, 8) ; « la vie même du citoyen est un don conditionnel de l'Etat » (II, 5) [2] ; enfin « il y a une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles ; il peut bannir de l'Etat quiconque ne les croit pas ; que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort » (IV, 8). — Rien de tout cela n'est impliqué dans l'idée de l'homme. Cette déclaration des droits de l'Etat a pour principe une pensée de derrière la tête, une conception, non avouée, de la société. Rousseau ne comprend pas l'Etat sans un pouvoir très fort, maître absolu des biens, des vies et des consciences, et tellement jaloux de

[1]) Si on veut définir d'un mot non sa méthode mais le contenu de sa doctrine, on peut appeler aussi « individualiste » son système social en tant que, hostile au droit d'association, il ne conçoit l'Etat que comme une collection d'individus.

[2]) « Quand le prince a dit au citoyen : « Il est expédient à l'Etat que tu meures », il doit mourir, puisque ce n'est qu'à cette condition qu'il a vécu en sûreté jusqu'alors, et que sa vie n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'Etat » (*Contrat social*, II, 5).

son omnipotence qu'il condamne les citoyens à la faiblesse de l'isolement en leur interdisant de se grouper : « Il importe qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'Etat » (II, 3). — On découvre ainsi en Rousseau un libertaire déclaré et un despote déguisé; le premier exagère les droits des gouvernés jusqu'à supprimer ceux des gouvernants ; le second exagère les droits des gouvernants jusqu'à supprimer tous ceux des gouvernés. Quand le désaccord éclate entre les deux, Rousseau leur raconte quelqu'impudente ineptie. Aux gouvernants mécontents de leur situation précaire, il répond que « le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté » (II, 1). Au citoyen qui appréhende les exigences excessives de l'Etat, il assure que « le souverain ne peut pas même vouloir charger les sujets d'aucune chaîne inutile, car, sous la loi de raison, rien ne se fait sans cause, non plus que sous la loi de nature » (II, 4). L'homme libre qui proteste contre la tyrannie de la majorité, s'entend dire que « le citoyen consent à toutes les lois, même à celles qu'on passe malgré lui ; quand l'avis contraire au sien l'emporte, cela ne prouve autre chose sinon qu'il s'était trompé » (IV, 2). Le contraindre à obéir, c'est « le forcer d'être libre » (I, 7).

Le libertaire farouche et le despote cauteleux qui voisinent en Rousseau ont enfin un trait commun. Ce sont des ignorants, inconscients de leur ignorance et par conséquent présomptueux. De l'homme, Rousseau ne connaît presque rien ; de la société, moins encore. Il proclame l'homme bon et raisonnable et prend ses passions du moment pour des droits naturels. Des unités humaines toutes pareilles, égales, indépendantes et qui pour la première fois contractent ensemble, voilà sa notion de la société. D'un trait de plume il supprime des groupes anciens et persistants que la géographie, l'histoire, la communauté d'occupation et d'intérêt avaient formés. Ces institutions séculaires sont peut-être des produits spontanés de l'existence en commun et répondent vraisemblablement à des besoins permanents.

Qu'importe ? Elles se trouvent en travers de ses déductions de géométrie politique : elles sauteront. L'idée d'une vie collective ayant ses exigences propres et des organes dont la fonction détermine la structure, semble lui être inconnue. A le voir à l'œuvre, on dirait que la société n'existe pas et qu'il est chargé de la constituer. Bien plus, cet architecte social, en construisant son édifice ou en montant sa machine, ne calcule même point la résistance des matériaux. Il impose son moule à la matière humaine docile et complaisante, sans songer à étudier d'avance dans la réalité cette matière multiple, ondoyante et complexe. C'est le triomphe de l'artificialisme.

Ce système, de structure si fragile, était en ce temps-là l'expression la plus récente et la plus fameuse du Droit naturel.

A une époque calme, il aurait pu avoir la vogue éphémère d'une fantaisie d'hystérique.

Mais il eut la fortune rare de choir dans le courant révolutionnaire et d'en précipiter l'allure. Il déchaîna l'insurrection et justifia la dictature, produisit le despotisme après l'anarchie, légitima l'usurpation, la tyrannie, le vol et l'assassinat.

C'est plus qu'il n'en fallait pour provoquer une réaction. Celle-ci fut dirigée contre la méthode aussi bien que contre les principes. Dans cet assaut qu'ils livrèrent au Droit naturel, de Maistre, de Bonald, Saint-Simon et Comte sont les devanciers des sociologues qui, de nos jours, s'en prennent à la « morale théorique des philosophes ».

(à suivre) SIMON DEPLOIGE.

Mélanges et Documents.

IV.

Le Père Liberatore fut-il thomiste de 1840 à 1850?

Dans un an on célébrera le centenaire d'un homme auquel le thomisme d'Italie et d'Europe doit beaucoup de reconnaissance. A ce que je sais, il n'existe ni à son sujet, ni au sujet de la restauration du thomisme en Italie, d'étude sérieusement conduite. Le professeur Gentile, de l'Université de Palerme, qui depuis cinq ans publie dans la Critica de Naples une histoire considérable des divers courants philosophiques en Italie au siècle passé, ne fait aucune mention du néo-thomisme. En parlant ici du Père Liberatore, je voudrais faire naître le désir d'une série bien ordonnée de monographies qui prépare la voie à l'histoire de la renaissance thomiste en Italie. On pourrait ensuite étudier le développement du néothomisme et indiquer les vraies raisons pour lesquelles s'arrêta chez nous un mouvement, dont les commencements promettaient un si bel avenir.

La Civiltà cattolica (série XIV, vol. X, 1891, pp. 580 et ss.), en recensant l'ouvrage du Cardinal Zéphirin González, *Histoire de la philosophie*, traduite de l'espagnol par le R. P. G. De Pascal, y critique l'assertion suivante: « Le nom de Gajetan Sanseverino est le premier qui se présente à l'esprit lorsqu'on parle de la restauration de la philosophie de saint Thomas dans l'Italie moderne » (vol. IV, p. 427). Après une longue discussion de dates, la Civiltà cattolica écrit: « Siamo discesi a tutte queste minute particolarità, perchè si conchiuda manifestamente: I. Che se si considera l'operato *per il ristabilimento della filosofia* (c'est-à-dire la philosophie thomiste) nel celebre periodico Scienza e Fede, questo ebbe a collaboratori in materia direttamente filosofica, sia speculativa sia morale, i Padri Liberatore e Taparelli, i quali *prima e insieme* al Sanseverino, fin presso allo scoppio della Rivoluzione del 48 vi si adoperarono: II. Se poi si attenda alle opere date alle stampe separatamente,

il Sanseverino non ne pubblicò prima del *1853*, come abbiamo visto ; *mentre quelle dei PP. Liberatore e Taparelli erano già conosciute* TREDICI *anni prima, cioè fin dal 1840.* » Les ouvrages du P. Liberatore auxquels la Civiltà cattolica fait allusion ici sont les *Institutiones Logicae et Metaphysicae* et les *Elementi di Filosofia.*

Nous ne recherchons pas, *directement*, si l'initiateur du mouvement néo-thomiste en Italie fut le P. Liberatore, comme le veut la Civiltà cattolica [1]), ou Sanseverino, comme le laisse croire, après Gonzalez, M. l'abbé Besse [2]) ; soumettons simplement à l'examen les mots de la Civiltà cattolica rapportés ci-dessus, et qui font un thomiste du Père Liberatore pendant la période 1840-1850.

Nous nous servirons à cet effet des *Institutiones Logicae et Metaphysicae* et des *Elementi di Filosofia.* Mais qu'on remarque bien (la Civiltà cattolica, à notre avis, l'a trop oublié) que ces *Institutiones* et ces *Elementi* furent successivement remaniés, et que, en conséquence, la doctrine que l'auteur professa pendant une époque donnée doit être déduite des éditions de cette même époque seulement.

Nous avons entre les mains les *Institutiones Logicae et Meta-*

1) Outre les lignes rapportées dans le texte, voir la nécrologie du P. Liberatore dans la Civiltà cattolica, 1891, IV, pp. 352-360, où se trouve ce passage : « E così (il p. Liberatore) meritò la *doppia gloria* di essere e l'*antesignano* di quanti dopo lui impresero a diffondere i sani principii *dell' antica sapientissima scuola*, e quella di averli con incredibile costanza in tutta la vita propagati... Fu dunque l'opera del Liberatore il *primo seme* che fè rifiorire i buoni studi non solo nel campo della filosofia, ma eziandio in quello della teologia... » L'opinion de la Civiltà cattolica est partagée par Hurter dans le *Nomenclator Literarius*, t. III, p. 1212 ; Morgott, *Lit. Handw.*, 1892, c. 666 : « In unserm Jahrhunderte das erste Lehrbuch (les *Institutiones* du P. Liberatore) der Philosophie im Geiste und nach den Principien des hl. Thomas, nachmals die Quelle und das Paradigma unzähliger anderer in ganz Europa. »

2) M. l'abbé Besse, dans *Deux centres du mouvement thomiste. Rome et Louvain*, p. 12 (Extrait de la Revue du Clergé français, n[os] du 1[er], du 15 janvier et du 1[er] février 1902) a ces mots : « A Naples, vers 1840, dans le secret de la Bibliothèque royale, s'était passée une petite scène, exquise comme une légende. Un jour, le bibliothécaire Cajetano Sanseverino, qui n'aimait au monde que deux choses, sa bibliothèque et, dans sa bibliothèque, les œuvres de Descartes, reçut la visite d'un Jésuite de Reggio de l'Emilia, le Père Sordi. Celui-ci avait par une prérogative presque céleste, *redécouvert* la Somme de saint Thomas ; il l'avait lue soigneusement et l'avait annotée Même *il s'était fait l'éditeur du Docteur angélique et avait vendu à Fiaccadori, libraire de Parme*, tous ses manuscrits, que le public au reste négligeait, etc. ». De cette visite, d'après M. l'abbé Besse, datent le néo-thomisme de Sanseverino, et le néo-thomisme italien. Quoi qu'il en soit, je remarque à ces mots de M. Besse que l'édition fiaccadorienne de saint Thomas fut conçue et concertée vers 1850 par des prêtres de Parme et les Dominicains de Fontanellato (petite localité aux environs de Parme). Cela résulte d'une correspondance sur cette affaire que j'ai pu voir et transcrire.

physicae, éditions de Naples 1842, de Turin 1845, de Milan 1846. Que contiennent-elles de spécifiquement thomiste? [1]).

En Cosmologie, le chapitre sur les éléments des corps se termine ainsi (éd. Naples, vol. II, p. 78; éd. Turin, p. 245; éd. Milan, p. 213): « Ut igitur quaestionem hanc (de elementis corporum) aliquando concludamus, asserimus ex una parte superiorem sententiam molecularum magis experimentalem esse ac iis qui in sola experientia conquiescunt accommodatam; ex alia posteriorem entium simplicium magis esse metaphysicam utpote quae post lustratam experientiae regionem, ratiociniis fidens ad ultima prorsus quaerenda elementa se evehit. At utraque, ni fallamur, non caret incommodis: illa, quia elementa praebet quae ulterius mente saltem discerpi possunt; haec, quia potissimum realem corporum extensionem minime explicat. Haec nobis observanda visa sunt, coeterum definitum controversiae huius judicium sapientioribus relinquendum ducimus, *praesertim cum quaestio praesens earum fortasse sit, quas impervias humano ingenio natura voluit.* »

De l'Hylémorphisme en général, de l'Hylémorphisme simple [2]) en particulier, qui est le pivot de la Cosmologie thomiste, et soutient en grande partie l'Anthropologie, le Père Liberatore ne dit rien dans tout le chapitre qui concerne les éléments des corps. Même lorsqu'il s'écarte des deux systèmes qu'il critique, il ne fait aucune mention du thomisme et sa conclusion est simplement sceptique. « Cum quaestio praesens, écrit-il, earum fortasse sit, quas impervias humano ingenio natura voluit. »

En Anthropologie, on connaît la doctrine thomiste au sujet de l'union de l'âme avec le corps. Or voici ce que le P. Liberatore écrit à propos de l'union de l'âme avec le corps (éd. Naples, vol. II, pp. 189-195; éd. Turin, pp. 328-332; éd. Milan, pp. 287-290): « Ad unionem animam inter et corpus explicandam tria circumferri solent systemata: causarum occasionalium, harmoniae praestabilitae, influxus physici. » — Après en avoir fait la critique, il écrit encore: « Quae cum ita sint, *humanis* hypothesibus praetermissis, quae rem obscurant potius quam illustrent, quod unice hac in re certum videtur *asserimus:* nimirum animum vere et physice atque nexu perquam intimo corpori copulari ita ut una exinde resultet substantia, licet duobus composita elementis corpore animoque, non

1) Je prie le lecteur de me pardonner ces longues citations. C'était chose nécessaire.

2) Par « Hylémorphisme simple » j'entends l'Hylémorphisme qui n'admet aucune diversité de matière première, et surtout ne reconnaît qu'une forme à chaque individu corporel.

confusis inter se sed omnino distinctis. Ex huiusmodi autem junctione intima perfici ut una in homine persona resultet unumque completum principium quod patiatur et agat et cui actiones quas elicit tribuantur. Praeterea corpus utpote materiale et iners actionem exercere in animum minime posse ; contra vero animum in corpus hac potestate donari quippe actuosus est et simplex. Eius vero potissimum influxum cum junctione hujuscemodi maxime nexum in hoc cerni quod corpus cui jungitur sibi vindicet, ipsumque in unitate et ea partium dispositione quoad fieri possit retineat, quae sit ad vitae functiones exercendas consentanea. Haec quae phaenomenis et rationi respondent statuisse sit satis ; a subtiliori explicatione quae modum ipsum quo ea fiunt exponat, temperamus. *Melius enim est ingenue fateri nescire quod nescitur*, quam commentitia pro veris afferre. *Ut enim jure dixit Augustinus (De Civit. Dei, c. 10), modus quo corporibus adhaerent spiritus et animalia fiunt omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest.* »

Certainement on parle ici d'une union entre l'âme et le corps qui mène à une unité de substance, et qui en conséquence est substantielle. Mais qu'on y regarde bien. Cette union substantielle est tout simplement *affirmée*, et en outre « *humanis* hypothesibus praetermissis », et avec la note accoutumée de *scepticisme*. Or ces trois choses indiquent que la doctrine de l'union substantielle entre l'âme et le corps n'est pas embrassée par le P. Liberatore à un point de vue philosophique comme chez saint Thomas, mais à la suite de considérations et de souvenirs théologiques. D'ailleurs, comment peut-on être thomiste en Anthropologie sans l'avoir été en Cosmologie ?

Mais poursuivons et voyons ce que le P. Liberatore pense de la connaissance. Dans les éditions en question, aucune mention n'est faite de l'intellect actif et passif ou plutôt il exclut implicitement à plusieurs endroits cette distinction ; et à propos des espèces on peut lire cette note qui tend à éclairer la connaissance immédiate des choses (éd. Naples, vol. II, p. 117 ; éd. Turin, p. 275 ; éd. Milan, p. 240) :

« *Praeclare Reid :* Sed quomodo efformantur imagines et unde proveniunt ? Lockius nobis reponit eas per organa et nervos extrinsecus afferri. Sed hoc praecise cum hypothesi *aristotelica specierum* sensibilium convenit, quam recentes philosophi tanto opere refutarunt, quaeque profectò pars illa est systematis *peripatetici* quae minus caeteris intelligi potest. Qui species ex objecto prodeuntes et in organa sensuum penetrantes ut *scholasticas absurditates* considerant tandem aliquando e scientiis eliminatas, hi committere sane

non possunt ut imagines etiam in cerebro extantes una simul non repellant.

» Nec vero penes ullum auctorem vel umbra rationis invenitur quae demonstret vel unius exterioris objecti imaginem in organa sensuum umquam penetrasse. Impressionem ex objectis externis in organa sensuum fieri, perque ea in nervos ipsos et cerebrum transmeare factum est quod detrectari non potest. Sed impressionem eiusmodi objectis unde gignitur assimilari, ita ut eorumdem imago sit, id ne utiquam probari potest » [1]).

A ces mots de Reid, avant lesquels on trouve un *praeclare* solennel, le P. Liberatore ne fait aucune observation. Or de ce *praeclare* une chose au moins résulte, c'est que le P. Liberatore des éditions en question était bien étranger à la Scolastique.

Je ne veux pas faire d'autres citations, quoique la matière n'en manque pas. Mais je voudrais faire remarquer un petit fait qui confirme nos commentaires aux passages cités des *Institutiones Logicae et Metaphysicae*. Les éditions postérieures, thomistes, ne contiennent pas ces mêmes passages ou les contiennent modifiés. Ainsi dans l'édition 1855, vol. II, p. 88, les mots cités au sujet des éléments des corps disparaissent, et on lit à leur place : « Ex dictis duo sequuntur corollaria : I. Vetus sententia scholasticorum, si modo proposito explicetur (ut reapse explicandam esse censeo [2]) sola est quae compositionis substantialis corporum congruentem rationem assignat. Quare eius contemptus vel silentium apud recentiores philosophos vel praejudiciis vel partium studio vel negligentiae tribuendum est. »

Dans la même édition, p. 221, vol. II, au sujet de l'union de l'âme humaine avec le corps, nous trouvons des variantes où persiste toujours la note sceptique.

L' « HUMANIS *hypothesibus* praetermissis » a donné place à « *fictitiis* hypothesibus praetermissis », et l'hypothèse choisie s'y trouve sous la protection de l'*humaine* « vetus schola ».

Enfin dans la même édition (1855) la note sur Reid et le « praeclare » disparaissent. (Voir pp. 136-137, vol. II.)

De ce qu'on a dit jusqu'ici nous pouvons conclure que le P. Liberatore jusqu'en 1846 ne professa pas le thomisme. Pour juger de la période 1846-1850 nous nous aiderons des *Elementi di Filosofia per* MATTEO LIBERATORE : terza edizione *riveduta e corretta*. Modena, 1851.

1) *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme.* Essai II, ch. IV, *Les sens*, t. III.
2) A vrai dire, l'explication est conforme à la pensée scolastique.

Qu'on remarque bien que ces *Elementi*, comme le déclare l'auteur lui-même (*Proemio*, p. 9, n. 1), ont été dictés « nelle rivolture politiche del 1848 ». En conséquence, ils témoignent bien de la pensée du P. Liberatore de 1845 à 1850. Examinons donc les *Elementi*, en commençant par l'Introduction.

Le P. Liberatore, après avoir parlé du cycle philosophique du monde chrétien qui reproduit à peu près le cycle philosophique du monde païen, et après avoir fait quelques observations sur les diverses phases du cycle chrétien, écrit ces mots (p. 23) : « Per le quali cose, se in questo secolo di profeti sia lecita anche a me divinare l'avvenire, io penso non essere oggimai lontana quella stagione in cui la filosofia si consigli di ritornare alla Fede, *non quale schiava ma come suddita volonterosa.* Imperciocchè di tutte le posizioni possibili questa sola rimane ad avverarsi. E veramente la Filosofia in questo *secondo* giro di sua rigenerazione (c'est-à-dire dans le monde chrétien, après son agonie dans le monde païen) è apparsa *primieramente* come identificata con la religione ; *di poi come distinta ma in istato di vero servaggio ;* quindi come emancipata ma senza vincolo di convenevole attinenza che a quella la rannodasse ; da ultimo come ribelle e nella sua ribellione non bastevole a sostenersi da se medesima. Resta dunque che essa si disciolga intieramente o torni a raccostarsi all' immortale principio di vita conoscitiva e morale, cioè alla verace religione in qualità da non restarne *invilita e degradata*, ma da nobilitarsene anzi e da riceverne reggimento e conforto, il quale stato non può essere altro che di *sudditanza* ».

De ces deux hypothèses, le P. Liberatore rejette la première parce qu'elle est contraire à l'esprit humain, et choisit la seconde.

On relèvera avec attention que l'époque du servage [à laquelle doit encore faire suite une époque de simple sujétion (*sudditanza)*] est, d'après les pages 16-21 de l'Introduction dont je fais grâce ici à mes lecteurs, l'époque scolastique durant laquelle fleurit saint Thomas d'Aquin, qui « infra tutti gli *scolastici* che il precedettero o seguitarono rifulse della luce più sfolgorante » (p. 21, Intr.). Je ne discuterai pas cette appréciation de l'époque scolastique ; je demande seulement : Pendant que le P. Liberatore, même en louant celui-ci ou celui-là, jugeait ainsi la philosophie scolastique, pouvait-il en être le restaurateur ? Non, évidemment. Et en effet, la philosophie à laquelle il aspire dans son Introduction, cette philosophie de *simple sujétion* et non de *servage*, n'a pas encore apparu dans le cycle philosophique chrétien, mais de toutes les positions possibles

i chierici stessi pochi leggono e più pochi intendono : e spezzando la scabra corteccia di quel linguaggio e sublimandosi all' altezza di quelle speculazioni, ardisce sfidare l'Opinione e rinfacciare a più d'un cattolico d'aver tradito ad un tempo, fosse codardia o ignoranza, e la scienza divina e la verità filosofica e le glorie nazionali.

» Questo fenomeno è, a parer nostro, il maggior titolo che vantar possa il Signor Barone De Grazia nell' atto di mandare alle stampe questo suo volume *(Prospetto della Filosofia ortodossa)* : e l'essere stato *il primo, come crediamo*, in sì nobile arringo, gli destina un seggio onorato tra coloro che i posteri ammireranno un giorno come veri vindici della Scienza, della Società, della Chiesa. »

Voilà *un ami et collègue* du P. Liberatore, le célèbre P. Taparelli, qui en *1852*, en recensant deux livres de M. Vincent De Grazia imprimés à Naples, l'un en 1850 et l'autre en 1851, déclare dans la Civiltà cattolica à laquelle collaborait à cette époque le P. Liberatore, que M. Vincent De Grazia a été LE PREMIER à arborer le drapeau du thomisme. Il ignorait donc le thomisme du P. Liberatore des années 1840-1850.

Cette ignorance aurait-elle été possible si le P. Liberatore avait professé vraiment le thomisme pendant la période en question ? Sans doute il serait imprudent de conclure sur la *seule* autorité du P. Taparelli, que M. De Grazia a été le vrai porte-étendard du néo-thomisme. Le P. Taparelli lui-même tempère son expression, en ajoutant : « comme nous croyons ». Mais il connaissait très bien le P. Liberatore et son œuvre dès 1840 à 1850, et s'il n'y a point vu de thomisme, c'est qu'il n'y en avait guère.

Que dirons-nous maintenant des préfaces aux éditions de 1860 et 1881 des *Institutiones Philosophicae* où le P. Liberatore paraît reporter sa profession de foi thomiste à l'année 1840? Elles perdent toute valeur historique : le P. Liberatore de la période 1860-1880 a contre lui son ami et collègue le P. Taparelli en 1852, et ses propres écrits de la période 1840-1850. Loin de nous pourtant l'idée d'accuser sa sincérité. En essayant de reconstruire ce qu'a été la pensée du P. Liberatore de 1840 à 1850 on pourrait voir, croyons-nous, comment ces préfaces ont pu être écrites. On trouverait en même temps un terrain plus libre pour la recherche des origines du néo-thomisme en Italie.

Dr AMATO MASNOVO.

Parme.

V.

A propos d'un « Essai d'une démonstration mathématique de l'existence de Dieu » *).

Nous avons reçu d'un abonné, professeur de philosophie dans un séminaire d'Allemagne, la note suivante :

Dans le dernier numéro de la Revue Néo-Scolastique, M. le Dr Hallez essaie de donner, sous la rubrique *Mélanges et Documents*, une démonstration de Dieu « laquelle, pour être élémentaire, n'en soit pas moins rigoureusement scientifique,... mathématique. Elle ne laissera place à aucun doute » (p. 410). Nous regrettons vivement de ne pouvoir souscrire à ces paroles. Non seulement nous avons des doutes sur la sûreté inébranlable de cette preuve mathématique, mais encore nous croyons devoir la considérer avec raison comme fausse.

Cette preuve est dite *mathématique ;* l'auteur veut probablement caractériser ainsi la méthode et la rigueur de son procédé. Un axiome et une définition se trouvent à la tête de sa preuve, où les signes et les formules occupent une large place. Mais il va sans dire que l'auteur renonce à faire une preuve rigoureusement mathématique. Cela est impossible dès qu'il s'agit de la réalité. Les essais manqués de Descartes et de Spinoza sont d'ailleurs des avertissements suffisants. Mais l'exactitude mathématique fait aussi défaut à la méthode de cette preuve. En effet, le Dr Hallez fait encore d'autres suppositions que celles qu'il mentionne expressément. C'est ainsi, par exemple, qu'il suppose ceci : « Tout composé n'existe pas nécessairement » (p. 412). Cela est-il donc tellement évident ?

Voici les grandes lignes de l' « Essai » de M. Hallez :

1) Axiome : « Tout objet est l'objet qu'il est ».

2) Définition : « J'appelle *ipséité* d'un objet le caractère ou l'attribut que cet objet a d'être l'objet qu'il est... » (p. 411).

3) « Soit U (l'auteur emploie le symbole S à la p. 411) tout ce qui peut ne pas exister et qui existe. L'ensemble U peut ne pas exister et existe. Donc U vérifie la formule *A existe* > *A est A*. Car il ne peut vérifier *A existe* < *A est A*, formule qui est absurde ; il ne peut pas non plus vérifier *A existe* = *A est A*, car alors

*) Voir Rev. Néo-Scol. 1908, pp. 410 et suiv.

l'existence de A lui est nécessaire au même titre que d'être A. Donc U vérifie *A existe* > *A est A* ou *A existant* > *A*. Or U comprend chacun des objets qui peuvent ne pas exister. Donc U *existant* implique quelque chose d'autre que chacun des êtres existants qui peuvent ne pas exister : donc un être *existant* qui ne peut ne pas exister » (p. 413).

L'auteur doit donc prouver trois choses : 1° Que U (respectivement S), c'est-à-dire, l'ensemble de tous les objets existants qui vérifient la formule (I) « A n'existe pas n'implique pas contradiction », vérifie également cette formule. — 2° Que U vérifie la formule (I^bis) « A existe > A est A ». — 3° Que de là résulte l'existence d'un être qui ne peut ne pas exister.

Ad 1um. — La notion de U (respectivement S p. 411) est exactement définie comme « l'ensemble de tous les objets existants, dont chacun vérifie la formule (I) » (p. 411). On ne voit pas encore clairement le détail des objets appartenant à cet ensemble : nous connaissons seulement les pensées comme objets vérifiant la formule (I).

Voici comment le Dr Hallez prouve la première proposition :

a) α (l'un des termes de la somme U) n'existe pas, implique U n'existe pas, « car aucune somme ne peut exister si l'un quelconque de ses termes n'existe pas ».

b) Si « U n'existe pas » implique contradiction, « α n'existe pas » implique contradiction (car si A implique B, et B implique C, A implique C).

c) Cette déduction est contraire à la supposition ; donc U vérifie la formule (I).

Ad *a)*. — J'accorde que la proposition « α n'existe pas » renferme la proposition « U n'existe pas », en tant qu'il manque un terme. Mais je n'accorde point que si α n'existe pas, U n'existe absolument plus du tout. Le Dr Hallez emploie la proposition « U n'existe pas » dans deux sens différents. Elle a d'abord le sens que nous lui reconnaissons. La conclusion définitive [U vérifie la formule (I)] montre quel sens l'auteur veut qu'on lui donne en réalité. La série de déductions amenant la dernière conclusion n'est donc nullement exempte d'objections au point de vue logique, l'auteur a tourné le problème en question. Nous allons indiquer ce problème par une double interrogation : Peut-on simplement conclure du particulier au général ? Cela serait permis si le général (l'ensemble) n'était que la somme de tous les termes particuliers. En est-il ainsi ?

Les déductions trop simples de l'auteur n'ont apporté aucune contribution à la solution de cette difficile question.

Ad *b)*. — Si nous admettons que la proposition *a)* soit juste, nous sommes sur-le-champ frappés de la manière bizarre dont est fondée la proposition *b)*. Cela semble si correct : si A implique B, et B implique C, A implique C. Mais cette formule ne va point du tout avec les déductions précédentes. La formule A implique B, et les deux analogues signifient : La notion A comme étant plus générale renferme la notion B, ou bien : du jugement A se déduit le jugement B qui y est renfermé. Il est donc manifeste qu'on ne peut pas exprimer le jugement « U n'existe pas implique contradiction » par la formule « B implique C », et encore moins justifier ainsi la conclusion afférente.

Ad 2um. — Admettons pourtant que la conclusion soit prouvée, c'est-à-dire que U vérifie la formule (I), on se demande alors si U vérifie aussi la formule (Ibis) : A existe > A est A. Rendu à ce point de la preuve, le Dr Hallez introduit trois nouvelles formules :

(Ibis) A existe > A est A
(II) A existe < A est A
(III) A existe = A est A.

Suivant les déductions de l'auteur, la formule (II) se retire comme impossible ; relativement à la formule (III), il dit : « Comme la négation de « A est A » implique contradiction, il s'ensuit que la négation de « A existe » implique contradiction » (p. 411). Comme cela contredirait la supposition que U vérifie la formule (I), il est donc seulement possible que U vérifie également la formule (Ibis).

Le signe > ne peut avoir ici qu'*une seule* signification, c'est-à-dire : le jugement « A existe » affirme plus que le jugement « A est A ». Celui-ci dit : Si A existe, il a le caractère d'ipséité ; celui-là affirme que A existe réellement. D'après ce qui a été dit, il renferme le jugement « A est A », en tant que celui-ci peut en être directement déduit. Le signe > peut donc seulement signifier que le « plus » du premier jugement par rapport au second consiste en ce que celui-là affirme l'existence de A dont celui-ci ne tient absolument aucun compte.

Supposé que U vérifie la formule (I), U vérifie également la formule (Ibis).

Ad 3um. — Résulte-t-il donc de ce qui a été dit jusqu'ici qu'il existe un être qui ne vérifie pas la formule (I)? Voici le texte de la preuve : « S (respectivement U) vérifie donc la formule Ibis, et ainsi l'existence de S, *étant plus que l'ipséité de S* [1], implique quelque chose que n'implique pas l'ipséité de S ou S. Or S implique chacun des objets existants qui vérifient la formule (I). Donc l'existence de S implique quelque chose d'autre que chacun des objets existants qui vérifient la formule (I). Et puisque S existe, il existe... quelque chose qui ne vérifie pas la formule (I)... »

Une bonne vieille distinction scolastique est celle de l'existence et de l'essence. Ces deux espèces de l'être (*espèce* ne se prend pas ici dans le sens rigoureux, cela va sans dire) doivent être exactement distinguées. L'*essence* d'un objet peut se concevoir par des notions qui nous l'ouvrent toujours davantage; l'*existence* d'un objet ne peut se concevoir davantage. Si nous pouvons l'expliquer causalement, elle est et demeure en soi pour nous une énigme, un reste qui ne se laisse point exprimer par des notions : « L'être, explique Kant, n'est évidemment pas un prédicat réel, c'est-à-dire une notion de quelque chose pouvant s'ajouter à la notion d'un objet. C'est simplement la *position d'un objet* ou de certaines déterminations *en soi.* » (*Kritik der reinen Vernunft*, 2e éd., p. 626, chapitre de l'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de Dieu). L'essence et l'existence sont quelque chose d'absolument incomparable, comme aussi l'ipséité et l'existence, car l'ipséité se rapporte à l'essence de l'objet. C'est pourquoi le Dr Hallez est dans l'erreur quand il dit : l'existence de S *étant plus que* l'ipséité de S... (p. 412). On peut bien dire que le jugement « A existe » affirme plus que le jugement « A est A », ainsi que nous l'avons vu plus haut ; mais c'est tout autre chose de prétendre que l'existence de S est plus que son ipséité. L'auteur va d'ailleurs jusqu'à mettre sur un pied d'égalité le jugement « A existe > est A » et le jugement « A existant > A ». Qu'il me soit permis de remettre à Kant le soin de la critique : « Cent écus réels ne renferment absolument rien de plus que cent écus possibles. Ceux-ci signifiant en effet la notion et ceux-là signifiant l'objet et sa position en soi, si l'objet contenait plus que la notion, ma notion n'exprimerait pas l'objet tout entier et ne serait par conséquent pas non plus sa notion adéquate » (*loc. cit.*, p. 627).

C'est aussi sur cette conséquence nécessaire qu'échoue la preuve

1) Souligné par nous.

du Dr Hallez. Si S existant, outre les objets vérifiant la formule (I), en renferme un autre ne vérifiant pas la formule (I), cela renverse une supposition essentielle de la preuve tout entière, à savoir : Soit S l'ensemble de tous les objets *existants* dont chacun vérifie la formule (I). De plus, l'auteur prend à la fin le signe > relativement à l'étendue de S et s'écarte ainsi de la signification qui, comme nous l'avons vu, est la seule possible dans la phrase « A existe > A est A » et que ce signe a aussi tout d'abord pour le Dr Hallez.

De ce que nous avons dit il résulte que nous ne pouvons reconnaître la preuve de l'auteur. Dans ces matières difficiles, il est possible de comprendre mal son adversaire ; nous serions donc heureux d'être rectifié par le Dr Hallez. Il s'agirait avant tout d'exposer bien clairement les notions et surtout celle d'ipséité. La critique de cette notion et de son rôle dans toute la preuve nous mènerait trop loin.

JOSEPH KOCH.

Neuss a/Rh.

* * *

M. Hallez, à qui nous avons communiqué cette critique, nous envoie la réponse suivante :

« Je voudrais répondre brièvement à M. Koch, en me bornant au nœud de la question : *Un objet A étant donné, est-il possible que A existant soit plus que A ?*

1° D'après Kant, l'être est *la position d'un objet en soi*. Or, selon mon honorable critique, ceci est opposé à ma démonstration.

R. — La formule de Kant est fausse. En effet, pour qu'un objet soit posé en lui-même il ne faut pas autre chose que lui-même. *Un objet ne peut avoir avec lui-même aucune autre relation que celle d'identité*. Être posé en soi, c'est donc être identique à soi, c'est être soi. Or c'est là une relation purement logique et, comme telle, insuffisante à la réalité ou à l'existence. Celle-ci en effet consiste précisément à être le sujet d'une relation autre qu'une relation logique. Être posé en soi, être en soi, être soi, ce n'est pas autre chose que l'ipséité ou la notion complète et adéquate de l'objet qui est le sujet de cette ipséité. S'il suffisait d'être en soi ou d'être soi pour exister ou pour être, une chimère existerait. Contre cette conclusion vient échouer la formule de Kant.

2° M. Koch admet que le jugement « A existe » affirme plus que le jugement « A est A », mais, dit-il, c'est tout autre chose de prétendre que l'existence de A est plus que son ipséité.

R. — Partant de la concession qui m'est faite, je conclus à toute évidence : Ce qui est affirmé par « A existe » est plus que ce qui est affirmé par « A est A ». Or ce qui est affirmé par « A existe », c'est, par définition, l'existence de A, et ce qui est affirmé par « A est A », c'est, par définition, l'ipséité de A. Donc l'existence de A est plus que l'ipséité de A.

Ce n'est pas sans raison, je le reconnais volontiers, que M. Koch me reproche la manière dont j'ai traité le théorème suivant : Si plusieurs objets vérifient la formule (I) : « A n'existe pas » implique contradiction, leur somme la vérifie également.

Mais ce théorème est peu important, et je n'en ai même pas besoin pour la démonstration. Il suffit de convenir que U représente *ce qui existe et vérifie la formule (I).*

Ceci étant admis, voici trois tautologies ou propositions immédiatement évidentes :

U existant est U existant ;
U existant est U;
U existant est existant.

Prenons la seconde proposition : *U existant est U*. Il s'ensuit immédiatement que U ne peut comprendre quelque chose que ne comprend pas *U existant*. Il s'ensuit également que U et *U existant* comprennent quelque chose de commun. Donc, ou bien *U existant* comprend quelque chose que ne comprend pas U, et est *plus* que U, puisqu'il comprend quelque chose de U et que U ne comprend rien qui ne soit compris en *U existant*. Ou bien U comprend tout ce que comprend *U existant*, et alors *U existant* est tout juste U, ni plus ni moins.

Or dans cette dernière hypothèse, U, c'est *U existant* et par conséquent, la proposition « U n'existe pas » est nécessairement et toujours équivalente à *U existant n'existe pas*, ce qui est une contradiction évidente. Donc dans ce cas, U ne vérifierait pas la formule (I). Mais il la vérifie. Il s'ensuit inévitablement que *U existant* est plus que U.

Si dans ce raisonnement il y a le moindre défaut, qu'on le montre ; sinon, l'on doit convenir que Kant a versé dans l'erreur, s'il a soutenu quelque proposition opposée à ce que je viens de démontrer.

Etant arrivé à cette conclusion que *U existant* est plus que U, je continue ainsi : La réalité de *U existant* implique donc la réalité de quelque chose en dehors de U, donc la réalité de quelque chose

d'autre que ce qui existe et vérifie la formule (I), donc de quelque chose qui ne vérifie pas la formule (I), c'est-à-dire de Dieu.

Encore une fois, où est le vice de ce raisonnement ?

Voilà ce qu'il faudrait montrer. »

D[r] HALLEZ.

Binche.

* * *

Un ami de la Revue, qui est une autorité en philosophie, nous écrivait il y a quelques jours dans une lettre privée, ces lignes qu'il nous permettra de transcrire pour nos lecteurs :

« ... A deux endroits il [le Docteur Hallez] sort de la définition d'ipséité pour la confondre avec l'existence par rapport à S et à U. L'appareil des mathématiques ne sert ici qu'à fatiguer et à égarer l'esprit. Les mathématiques n'ont rien à voir dans la preuve fondamentale de l'èxistence de Dieu. Tout repose sur la distinction entre la notion de l'être contingent et de l'être nécessaire et cette distinction ne se déduit pas, dans sa réalité objective, d'un rapport d'égalité ou d'inégalité considéré abstraitement, mais d'un acte d'intuition et de déduction intellectuelle appliqué aux réalités observées sous la lumière du principe de raison suffisante. Cette démonstration est escamotée... »

A. C.

* * *

C'est dans le même esprit qu'un de nos collaborateurs habituels a rédigé la note suivante qui nous permettra de clore cette discussion :

« L'amphibologie de la présente discussion nous paraît se trouver en ceci. Si le D[r] Hallez entend par IPSÉITÉ l'essence, la définition d'un être, il est clair qu'un être qui peut se concevoir comme pouvant ne pas exister, qui conserve sa définition alors qu'il n'est que possible, n'existe pas de par lui-même mais de par un autre qui finalement doit être par soi. Cet être qui fait que l'être contingent soit, ne peut pas cependant faire qu'il soit sans lui donner ce par quoi il est, *id quo est*, *id quo ens est id quod est*, l'existence qui actue son essence, qui ne lui ajoute rien dans l'ordre essentiel mais la pose dans l'ordre existentiel. La formule « A existe > A est A » ou « A existe > A » ne peut donc s'entendre que dans ce sens : L'existence de A n'entre pas dans l'ensemble des notes essentielles de A et doit lui être communiquée. Il fallait faire remarquer que ce

signe > ne comporte pas une ajoute dans le même ordre essentiel mais une ajoute d'un autre ordre, de l'ordre de l'existence, ne s'expliquant adéquatement que par un Être existant en soi.

» Kant remarque très bien la distinction de ces deux ordres essentiel et existentiel. Les critiques de M. Hallez à ce point de vue témoignent d'une *ignoratio elenchi*. Que si le philosophe de Kœnigsberg n'admet pas la possibilité d'une démonstration par la raison théorique pour ce qui concerne l'existence de Dieu, c'est que pour lui le principe de causalité est synthétique *a priori* et ne vaut que pour l'enchaînement des phénomènes soumis à l'espace et au temps. Nous ne pouvons pas pourtant d'après Kant nous empêcher de *penser* l'Inconditionné, l'Absolu comme achèvement d'une série de conditionnés. Cet achèvement, cette unification de nos connaissances ne peut cependant pas mériter l'appellation de « scientifique » puisqu'elle dépasse l'ordre phénoménal.

» En plus de cette fausse interprétation de Kant, M. Hallez a donc le tort de conclure à la position d'une existence extrinsèque sans parler de l'existence intrinsèque à l'être contingent. Il a aussi le tort de ne pas expliquer le sens de ce symbole > en faisant cette réserve qu'il ne s'agit pas du même ordre de notions.

» Que si M. Hallez entendait par *ipséité* l'être contingent *existant* mais pouvant ne pas exister, il faudrait dire que cet être en tant qu'existant ne comporte rien de plus en lui-même, n'est rien de plus que son être existant. Toutefois, comme son existence intrinsèque ne lui est pas essentielle, il a dû la recevoir, il continue à la tenir d'un être qui existe essentiellement. *A existant > A existant*, ou *S d'êtres contingents existant > que cette même somme existante* est une formule évidemment fausse. Il reste pourtant que ce qui dans l'être contingent répond *réellement* à sa définition, son essence complète, adéquate n'est pas ce qui fait que cet être existe. Nous pensons, du reste, avec M. A. C. que la démonstration du Dr Hallez n'est mathématique qu'en tant qu'elle symbolise certaines notions philosophiques beaucoup plus claires d'ailleurs quand on les exprime sans symboles. »

N. B.

VI.

Au Congrès de Heidelberg.

C'est chose d'importance qu'un Congrès International de Philosophie. Celui qui se tint à Heidelberg aux vacances dernières continuait la série brillamment inaugurée, à Paris en 1900, puis à Genève en 1904. Ainsi l'organisation née en terre française affirmait progressivement son internationalité. C'était cette fois la philosophie allemande qui avait fourni le Comité organisateur, et tout naturellement aussi le Bureau du Congrès. Le Président était M. le Professeur et Conseiller privé Windelband, dont on connaît les travaux sur l'histoire de la philosophie, le secrétaire M. le Professeur Elsenhans de l'Université de Heidelberg ; nous ne pouvons omettre de mentionner ici la bonne grâce charmante et l'inlassable empressement avec lesquels ils surent recevoir leurs hôtes. L'Université et la ville, le Gouvernement grand-ducal de Bade lui-même avaient rivalisé d'efforts pour faire fête au Congrès. Le programme... d'à côté était charmant, il était même d'une abondance bien allemande. La couleur locale n'y manquait pas non plus, dans cette ville où subsiste si bien le cachet pittoresque de la vieille Allemagne, le vieux *Ritter*, le *Carcer* peint à fresque par les étudiants sous l'œil paterne des geôliers académiques, et la ruine mélancolique du vieux *Schloss* électoral, si étrangement rouge dans le cadre vert des montagnes. Un soir, tandis que le Congrès embarqué — bien à l'allemande encore — sur des chalands du Neckar, voguait au fil de l'eau, on nous fit assister au prestigieux spectacle du château sorti soudain de la nuit, tout brûlant d'une lumière magique, comme si quelque sabbat ressuscitait dans ses murs les fêtes et l'orgie d'antan. Une de ces images rares que l'œil n'oublie plus.

L'Université, l'antique Ruperto-Carola, avait largement ouvert ses portes aux visiteurs, et nous pûmes à l'aise admirer ses « *aulae* » grandioses, l'installation coquette et confortable de ses séminaires et surtout de sa merveilleuse bibliothèque.

Quant au Congrès, l'organisation matérielle en était irréprochable. Les renseignements et les écriteaux n'abondaient pas moins que dans les gares prussiennes ou sur les sentiers des « *Verkehrsvereine* ». C'est ainsi qu'un tableau mobile indiquait à chaque instant dans les sections tout ce qui se faisait ailleurs. L'organisation scientifique était plus légère ; tous les sujets et tous les auteurs avaient été acceptés, et se suivaient sans aucun lien, sans qu'aucun groupement

de travaux se fût fait autour de quelque idée centrale. Malgré tout, nous le dirons à l'instant, les questions du jour firent leur trouée, mais ce n'était point prévu. De plus, l'abondance des communications était telle qu'aucune discussion ne put être sérieuse. Pour arriver à épuiser l'ordre du jour, il avait fallu limiter à 15 minutes la durée des communications, mais cette règle inobservable ne fut guère observée, quoique les présidents de séance eussent à leur disposition un moyen original de l'urger : des cartes vertes portant une sommation énergique et que l'orateur trop long recevait de minute en minute. Le temps de discussion, déjà réduit, dut se réduire encore, et l'application égalitaire des règles fit tort aux questions intéressantes sans parvenir suffisamment à arrêter les fâcheux. Ce sont là défauts qu'il ne faut pas imputer aux organisateurs de Heidelberg, mais plutôt au règlement général des Congrès. On compterait, paraît-il, y remédier à la prochaine session et grouper les communications autour de quelques sujets d'actualité.

Quant aux idées, il serait assurément naïf d'attendre d'un Congrès de philosophie en 1908 une quelconque unanimité. Il n'en est pas moins intéressant de constater jusqu'où va l'anarchie, et comment des assises de ce genre se trouvent nécessairement amenées à la proclamer quasi en principe. Au jour de l'ouverture, à l'heure de la clôture, à celle des congratulations et des toasts, il fallait bien trouver quelque formule énonçant le but du Congrès, et unissant ses membres. Ce n'était pas chose facile, et sans doute M. Windelband eut-il un moment de satisfaction lorsque sa plume eut trouvé cette phrase : « Wir wollen keine Synode und kein Konzil sein, das irgendwelche Lehren dogmatisch festlegt. Wir treten zusammen, um miteinander die Motive zu wägen, wir wollen im persönlichen Austausch es lernen, allen gerecht zu werden, wir erwarten dass sie gerade im Gegensatz gegeneinander sich stärken und schleifen werden und dass in diesem Wechselspiel der Persönlichkeiten ein jeder einen Schritt vorwärts gewinne auf dem Wege, dessen Ziel im Unendlichen liegt. »

Il nous serait difficile de donner ici une idée complète de la masse indistincte de communications qui fut présentée. Le compte rendu officiel du Congrès annoncé pour mai prochain la reproduira à peu près. Donnons seulement, d'après nos souvenirs et d'après le Kongress-Tageblatt (8 numéros à Heidelberg, chez Hörning. Rédacteur : D[r] ARNOLD RUGE) quelques notes sur les travaux qui nous ont paru les plus intéressants.

Par une malechance assez exceptionnelle, plusieurs des « attractions » que mentionnait le programme, ont fait défaut au dernier

moment. C'est ainsi que l'on n'entendit aux assemblées générales ni M. Bergson sur *l'Idée de devenir*, ni M. Lipps qui devait parler sur le thème *Zum Begriff der Philosophie*. Tous deux se trouvaient malades et ne purent venir au Congrès.

En sections on fut également privé d'entendre Mark Baldwin (*The problem and scope of genetic logic*), M. Maurice Blondel (*Les divers types d'intelligibilité*), M. Le Roy (*Expérience religieuse et tradition*) et M. G. Papini (*Autonomia de la religione*).

Quoique l'abstentionnisme ait ainsi particulièrement sévi parmi les représentants des tendances nouvelles, le pragmatisme a néanmoins eu les honneurs du Congrès. Et ceci malgré le programme qui ne lui faisait pas la part fort large. Dès le premier jour, la conférence de M. Josiah Royce à l'assemblée générale mettait la question sur le tapis et ouvrait la discussion. Puis à la section IV, le mercredi, une note de M. Armstrong, surtout une note de M. Schiller la déchaînèrent si bien qu'il fallut trouver des séances supplémentaires pour la poursuivre. Le samedi, après la clôture du Congrès, un groupe de fidèles se retrouvait pour la reprendre.

Un mot d'abord de la conférence de M. Royce : *The problem of Truth in the light of recent research*. Le professeur de Harvard ramène l'ensemble des idées nouvelles écloses sur la notion de vérité à trois thèmes principaux. L'idée *instrumentaliste* d'abord. Les études historiques ont attiré l'attention sur le caractère évolutif des choses humaines, on s'est habitué à considérer toute fonction comme valant précisément pour autant qu'elle contribue à adapter l'homme au milieu qui l'environne et à assurer son développement et celui de la société. Appliquez ce point de vue à l'idée de vérité, vous arrivez à concevoir les idées et les opinions comme remplissant, elles aussi, une *fonction*. Elles sont valables ou vraies pour autant qu'elles servent à mieux nous adapter aux circonstances. Cela n'a évidemment rien d'absolu, et la vérité apparait comme une chose changeante, purement pratique. Nous arrivons à nous tourner plutôt vers l'avenir, vers les conséquences pratiques à obtenir, que vers le passé.

L'idée *individualiste* ensuite. La vérité n'est pas à trouver toute faite, il nous faut la faire; l'homme n'est pas fait pour elle, mais elle est faite *pour l'homme*. On arrive à concevoir qu'il y a vérité moins en fonction d'un milieu objectif que plutôt par rapport aux besoins subjectifs d'un individu. La vérité d'une opinion dépend ainsi, au moins partiellement, de la manière dont l'individu en apprécie le succès et se fixe son idéal personnel.

Individualisme et instrumentalisme se mêlent souvent dans les théories récentes ; de là, quelque confusion.

En troisième lieu les théories récentes ont été influencées par la recherche, poussée jusqu'au scrupule, de l'exactitude dans les méthodes scientifiques. On a revisé les bases de mainte science, mais l'esprit de cette revision a été pris bien à tort par les pragmatistes comme un équivalent de leurs tendances. Bien au contraire, d'après M. Royce les nouvelles recherches sur les bases des mathématiques, la nouvelle logique, l'étude des relations, tout cela a mis en lumière des vérités qui sont tout à fait solides et absolues.

N'y a-t-il aucune conciliation possible entre ces divers courants ? M. Royce pense qu'une conception absolutiste de la vérité n'est pas nécessairement intellectualiste. On doit considérer la vérité absolue comme une nécessité qui s'impose à l'action plutôt que comme une évidence immédiate qui se dévoile à l'intelligence. Cette conception permet d'unifier tous les points de vue signalés en une seule synthèse ; elle admettrait en effet, au-dessous de la vérité absolue, des formes inférieures de vérité empirique, relative à nos besoins pratiques, et s'accorderait là-dessus avec l'instrumentalisme et l'individualisme.

Malgré le caractère très modéré des vues de M. Royce, elles donnèrent immédiatement lieu à de violentes protestations au nom des idées conservatrices, et la partie allemande de l'assemblée sembla tout de suite incliner fortement de ce côté. D'autre part M. Schiller (Oxford), et M. Jerusalem (Vienne), deux représentants des idées nouvelles, trouvèrent trop accentuée la distinction mise par M. Royce entre l'individualisme et l'instrumentalisme.

Deux jours après, à la section IV on reprenait la question. Après quelques considérations de M. Franze sur *le besoin d'évidence*, M. Schiller prenait la parole et faisait de la notion rationaliste de vérité une critique bien dans sa manière, subtile et spirituelle. Comment concevoir un accord entre une pensée et un objet, comment distinguer l'évidence logique d'une simple nécessité psychologique, comment en général distinguer une proposition qui prétend être vraie d'une autre qui l'est réellement ? La « vérité » purement formelle prétend être vraie, mais elle n'est vérifiée que par les résultats qu'elle donne. C'est d'ailleurs, en fait, toujours par cette méthode que l'on juge. La vérité alors n'est pas indépendante de nous, sans doute, mais que nous fait un monde indépendant de nous ? il ne nous regarde en rien.

M. Armstrong signale *l'évolution* déjà parcourue *par les idées pragmatistes*. Le pragmatisme est d'abord une méthode, celle que

M. Schiller vient de signaler. Il n'est ni un individualisme, ni un subjectivisme. Mais il faut bien distinguer le pragmatisme de l'humanisme qui est beaucoup plus large. Même comme méthode le pragmatisme varie selon les matières auxquelles on l'applique, d'après les valeurs que l'on poursuit, pratiques ou intellectuelles, enfin d'après les alliances métaphysiques qu'il contracte. M. Lovejoy n'a-t-il pas parlé des « 13 pragmatismes » ?

Le pragmatisme n'est donc pas un bloc, mais il semble par contre que dans le Congrès il se constitue un bloc de protestation. L'opinion allemande est décidément hostile, et de cette hostilité elle ne tempère pas l'expression, c'est avec une certaine impatience qu'on écoute les pragmatistes et à peine leur laisse-t-on le temps et l'occasion de s'exprimer. Il y aurait lieu pourtant de les laisser parler, car on ne semble guère se faire toujours une idée bien exacte de leur système. Citons quelques avis entendus au cours des discussions successives. Un des opposants les plus violents est le Dr Itelson (Berlin) : il déclare avoir de la peine à parler avec calme. Le pragmatisme, à son avis, n'est pas fait pour les initiés de la philosophie : « nur Laien kann der Pragmatismus gefallen ». Une pensée un peu analogue nous était exprimée — *privatim* — par un ancien de la philosophie allemande, tandis que le Congrès excursionnait sur le Neckar : « Pragmatismus ist eine Küchephilosophie, ... comprenez-vous ? une philosophie de cuisine... » Pour M. Itelson la pensée ne devient scientifique qu'à mesure qu'elle s'éloigne de la vie. Il remarque avec plus de bonheur que les hommes de science, un Kepler, un Copernic ne paraissent pas avoir eu conscience de faire la vérité, mais plutôt de péniblement chercher à la voir derrière le voile qui la cache. Pour M. Mally (Graz) le pragmatisme est une théorie circulaire : la vérité c'est ce qui est utile pour la connaissance ; or la connaissance qu'il faut poursuivre, c'est celle qui saisit la vérité. Pour M. Nelson (Göttingen) le pragmatisme aboutit à un procès à l'infini : vrai est ce qui est utile, mais comment savoir que c'est vraiment utile sinon en montrant l'utilité qu'il y a à l'admettre ? Et cette utilité à son tour... On voit le raisonnement. M. Elsenhans remarque que le pragmatiste se condamne lui-même lorsqu'il entame une discussion avec ses adversaires. M. Pikler (Budapesth) remarque contre une argumentation de M. Schiller, que des choses indépendantes de nous peuvent très bien nous intéresser, ainsi en sera-t-il d'une proposition conditionnelle : « Si je fais ceci, telle chose m'adviendra ». Le pragmatisme, ajoute-t-il, suppose la plasticité de l'univers, il ne la prouve pas. Et vraiment, si le monde était

plastique, comment se fait-il que nous n'arrivions pas à changer tant de vérités désagréables [1] ?

Seul M. JERUSALEM eut le loisir, le premier jour, de soutenir son frère d'armes anglais. Il ne s'agit pas, dit-il, pour nous, de formuler d'oiseuses vérités de cabinet, mais d'avoir des jugements qui déterminent notre action ; exemple : « ich muss meinen Regenschirm nehmen ». La pensée n'est qu'un chaînon intermédiaire entre deux expériences, elle sort de la vie et elle sert à différencier la vie.

Le dernier jour, M. Schiller fit quelques brèves remarques pour clore la discussion. L'objection du cercle ou du procès à l'infini prouve une chose, dit-il, c'est que *vrai* et *utile* sont synonymes, que l'on peut répéter indéfiniment : le vrai est utile, c'est-à-dire le vrai est vrai. Mais y a-t-il une vérité pour les pragmatistes ? Le rationaliste prend la vérité comme une chose absolue et achevée qu'il n'a qu'à pénétrer de plus en plus. Le pragmatiste part d'une probabilité qui va se vérifiant de plus en plus, elle tend vers une limite qui serait la vérité absolue. M. Nelson demandait s'il faut concevoir que la vérité est l'utilité, ou bien seulement que l'utilité est le critère de la vérité. Peut-être (ceci est à noter) y a-t-il une autre notion de la vérité, mais où la chercherons-nous ? Pour nous, la vérité est l'utilité. M. Schiller termine en signalant la valeur sociale du pragmatisme ; il y a autant de vérités que de fins, chacun se fait la sienne, c'est la paix des intelligences.

A côté de la conférence de M. Royce, nous devons signaler celle de M. BOUTROUX. Elle avait pour objet de tracer un tableau général de l'activité philosophique en France depuis 1867, la date du célèbre *Rapport* de M. Ravaisson. Par une sorte de hasard, dit-il, ce rapport a marqué une date. Vers 1867, quelque chose finissait, quelque chose commençait. La philosophie éclectique se mourait, on voyait poindre une période nouvelle. Les influences régnantes étaient caractérisées par l'enseignement consciencieux de Lachelier, par l'ouvrage de Ravaisson tout brûlant d'une foi métaphysique nouvelle, par les travaux philosophico-scientifiques des Anglais, de Darwin surtout qui apprenaient à apprécier l'importance philosophique des savants, par les travaux de Taine et de Théodule Ribot. Il en sort un renouveau et quelques années de travail ardent vont mener à une dissolution du mouvement philosophique en

1) Nous n'avons pas immédiatement le choix entre les extrêmes, répondait — si nous comprenons bien — M. Schiller dans un entretien ultérieur. Mais nous pouvons choisir entre une vérité désagréable, et une autre, ou une façon de la prendre, qui l'est moins. Cela ne réduit-il pas singulièrement la portée de la thèse ?

groupes distincts, à une sorte de divorce de la philosophie comme unité et des sciences philosophiques spéciales, psychologie, sociologie, histoire, logique des sciences. M. Boutroux analyse ces mouvements divers : mouvement métaphysique sous une triple forme : rationalisme, critique des sciences et de la raison aboutissant à une métaphysique, approfondissement de l'expérience psychologique ; — mouvement psychologique tendant à faire de la psychologie une science comme la physique et la chimie ; — mouvement sociologique ; — mouvement vers la constitution d'une morale positive ; — philosophie des sciences ; — philosophie religieuse ; — travaux historiques. L'énumération des auteurs est forcément rapide et assez superficielle. Tous ces mouvements reviendront sans doute, M. Boutroux l'espère, à une synthèse. Mais en ce moment personne ne pourrait songer à rassembler l'immense quantité de faits accumulés, une synthèse philosophique ne saurait être que provisoire, il n'y a place que pour des synthèses partielles, scientifiques. Personne pourtant ne croit plus que la philosophie doive disparaître, car les sciences laissent des questions qu'elles ne peuvent traiter : comment la science elle-même se fait-elle, quelles sont ses sources, que vaut-elle, atteint-elle le réel et qu'est-ce que le réel ? Puis encore se dressent ces questions morales que les savants les plus positifs ne parviennent pas à écarter. Autour et au-dessus des sciences positives, les préparant et les complétant, la préoccupation philosophique subsiste, l'esprit philosophique se maintient tandis que les systèmes passent et leur développement même est sa vie.

M. Boutroux se demande aussi quel serait le caractère de la philosophie française. Il croit le voir dans le goût des idées claires, joint à un souci profond de réalité et de spécificité, à un amour très vif des choses morales. De là, les directions divergentes qu'il signale.

L'élégance très française de cette conférence paraît fort goûtée de l'auditoire.

Des trois assemblées générales restantes l'une fut prise par une conférence de Benedetto Croce, *L'intuizione pura e il carattere lirico dell' arte*. Il y a, dit M. Croce, cinq degrés à distinguer dans l'esthétique, esthétique empirique qui n'est qu'un amoncellement de faits ; esthétique pratique qui admet déjà un principe d'unification mais d'ordre pratique, tel le plaisir ; esthétique intellectualiste, qui admet un principe d'unification théorique et logique ; esthétique agnosticiste qui se caractérise surtout par la négation des procédés précédents, elle cesse de chercher à l'esthétique un principe d'explication extrinsèque et considère le fait esthétique « comme quelque

chose de *sui generis*, indéterminé et indéterminable » ; esthétique mystique pour laquelle « l'art est une fonction cognitive supérieure à la philosophie », sa dernière et grandiose manifestation fut l'esthétique romantique. Ces diverses directions sont liées par un ordre logique et nécessaire. Mais l'esthétique romantique a besoin d'être transformée et elle deviendra l'esthétique de l'intuition pure. En voici le point de départ : elle accepte de l'esthétique romantique l'affirmation du caractère théorique de l'art et la négation de son caractère logique, mais au lieu de faire de l'art la fonction la plus haute et la plus complexe de l'Esprit connaissant, elle en fait la plus simple et la plus primitive. L'intuition esthétique est libre de toute abstraction, de tout concept, de toute détermination conceptuelle. Elle est intuition pure. La force de l'art vient de cette « élémentarité » de son mode de connaissance. La théorie de l'intuition pure ne méconnaît pas le caractère sentimental de l'impression artistique, bien au contraire l'intuition quand elle est pure se ramène à un état d'âme, « elle est synonyme de représentation d'un état d'âme ». L'art n'est pas la représentation des choses physiques, mais de l'esprit qui est la seule réalité. C'est la thèse idéaliste absolue.

M. Windelband pour remplacer M. Bergson fit une lecture *Zum Begriff des Gesetzes*. M. Windelband traite avec beaucoup de charme et de profondeur métaphysique de la notion de « loi ». Il se demande d'abord d'où est venue l'idée de loi. On pourrait croire qu'elle a été transportée du monde extérieur dans le monde intérieur. C'est pourtant le contraire qui doit être vrai : on ne pouvait concevoir la loi que par l'expérience de son triomphe sur la révolte instinctive de l'individu contre les formes usuelles de la vie : c'est ainsi seulement qu'on a pu arriver à la considérer comme une ordination divine imposée à l'homme et à la nature. Sans doute on est arrivé à mieux séparer la nécessité morale et la nécessité psychique (*sollen und müssen*). Mais il reste le problème du rapport entre la loi générale et le fait particulier. Lotze ne l'a pas résolu, il n'a fait que l'énoncer en disant que la loi générale vaut pour les cas individuels. La seule solution qui puisse accorder à la loi une efficacité indépendante et réelle consisterait, semble-t-il, à la placer dans la volonté divine. Si on ne l'admet pas, on aboutit nécessairement aux idées nominalistes qui n'y voient qu'une conception de l'esprit, inspirée par les besoins économiques ou pratiques de la pensée. Une difficulté nouvelle surgit si l'on songe aux relations de ce problème avec celui de la causalité : il faut

que la loi générale, en tant qu'elle détermine les cas particuliers, soit douée d'une réelle efficacité, mais comment se la représenter ?

On peut penser que la réalité effective n'appartient qu'au fait particulier et unique, la régularité ne se rencontre que dans l'aspect qu'il prend pour l'esprit. Mais l'esprit ne peut cependant mettre de l'ordre dans les phénomènes que si les choses sont déjà elles-mêmes ordonnées. La recherche des lois ne peut prétendre exprimer la réalité entière, mais elle découvre une face sous laquelle celle-ci se montre à nous. N'est-ce pas d'ailleurs la notion à laquelle l'épistémologie et la méthodologie contemporaines s'acheminent de plus en plus ? Toutes les sciences, toutes les théories, sont, comme déjà le concept et comme l'expérience elle-même, des aspects partiels que nous choisissons d'après nos besoins et nos fins. De même en est-il de la connaissance des lois.

Le dernier jour, M. Maier, pour remplacer M. Lipps, parla de l'œuvre de Strauss. Il eût fallu consacrer la fin de cette séance à une discussion de la communication de M. Windelband, demandée par M. Ebbinghaus. Mais cette discussion ne commença que pour s'éteindre aussitôt sous une avalanche de cartes vertes. Mentionnons encore, à l'assemblée générale du mercredi, un discours au sujet du monument projeté à Fichte, où M. Xavier Léon apporta à l'auteur de la *Rede an die deutsche Nation* un hommage dont la France impériale fit les frais.

A la section I — *Histoire de la philosophie*, président M. Xavier Léon, — M. Ad. Lasson signala sa prochaine traduction de l'*Ethique à Nicomaque* et étudia les rapports de cette œuvre avec les autres parties de la morale d'Aristote. M. Van Biema essaya de montrer dans certains raisonnements que Leibniz oppose à Samuel Clarke *le germe des antinomies kantiennes*. La plupart des travaux présentés à cette section furent d'un intérêt fort restreint, quelques-uns même d'ordre anecdotique, ainsi les deux communications de M. Stroh sur le voyage de Descartes en Suède, *Relics of Descartes' visit to Sweden — The Cartesian Controversy at Upsala in 1663-1689*, et la conférence de M. Xavier Léon sur les rapports de Fichte avec la Franc-Maçonnerie, *Fichte et la Loge royale à Berlin*. A défaut de M. Bergson lui-même, on put entendre la vénérable Mᵉ Coignet faire l'éloge du philosophe auquel elle a voué un culte touchant.

Enumérons encore : MM. Eleutheropulos : *Die Vorsokratiker Physiker* ; Charles Werner : *Philosophie der Werten bei Sokrates und Platon* ; Isaac Husik : *Dr Neumark über Aristoteles und Maimonides* ; Gheorgov : *Roger Bacon und Tomaso Campanella* ; Tönnies : *Zur Biographie Hobbes* ; Erich Schmidt : *Schopenhauers Beziehungen*

zur Mystik ; Delbos : *La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza* ; Gebhardt : *Spinoza als Politiker* ; De Riaz : *Le philosophe Arthur Hannequin* ; A. Tumarkin : *Das kritische Problem in den vorkritischen Werken Kants* ; Assagioli : *Joh. Georg Hamann e Ralph Waldo Emerson* ; Karl Wolff : *Das Unsterblichkeitsproblem bei Schiller* ; Dutina : *Grundlagen der modernen Lebensanschauung* ; De Riaz : *Une nouvelle édition des œuvres de Vinet* ; Ambrosini : *La teoria del amore secundo due pessimisti (Schopenhauer e Leopardi)* ; Dwelshauwers : *La philosophie de Jules Lagnean* ; Karmin : *Jules Barni und seine Bedeutung für die Verbreitung der deutschen Philosophie in Frankreich.*

La section II — *Philosophie générale, Métaphysique et Philosophie de la nature*, président M. Külpe (Würzburg) — avait groupé des choses fort diverses, questions d'épistémologie générale, questions de méthode scientifique et aussi de cosmologie. Elle ouvrit ses travaux par une communication de M. Stuart Fullerton (Université Columbia) : *A proposed reconciliation of Idealism and Realism.* Les deux systèmes opposés peuvent se rencontrer sur le terrain de la science positive, à condition que le premier admette que le monde dont nous parlons doit être connaissable pour nous, et que le second reconnaisse que le monde connaissable n'est pas l'impression subjective mais le phénomène objectif que nous pouvons fort bien en distinguer.

Parmi les travaux de cette section il faudrait faire une mention spéciale de la communication très intéressante de M. le professeur Mansion de Gand, membre de la Commission permanente du Congrès de philosophie. Mais puisque ce numéro de la Revue la publie en première page, nous pouvons nous abstenir d'en parler plus longuement. La discussion qui suivit ne toucha à rien d'essentiel.

M. Couturat parla de *la langue internationale*, — on sait les efforts qu'il consacre à cette question — il soumit au Congrès un système perfectionnant l'*esperanto* dans un sens plus logique. M. Lalande parla des travaux relatifs à la constitution d'un *Vocabulaire philosophique.* De M. Winter deux études claires et bien fouillées sur *les rapports de l'intuition et de la pensée mathématique*, et sur *le rôle de la philosophie dans la découverte scientifique.* Il existe des êtres transintuitifs, mais on peut d'autre part généraliser la méthode représentative, les êtres mathématiques ne cessent d'être représentables qu'au moment où l'infini entre explicitement dans le raisonnement. Le raisonnement fondé sur l'élément intuitif n'est qu'approximatif, mais la géométrie pure, fondée sur des concepts logiques, évite l'inexactitude intuitive. Quant à la seconde question, la thèse

de M. Winter est que le rôle scientifique de la philosophie est de déterminer des principes qui seront la base de méthodes nouvelles dans les problèmes que l'on ne peut résoudre par les procédés habituels : quant aux formes supérieures de la philosophie, métaphysique ou théorie de la connaissance, elles sont sans influence scientifique. Seule la pensée philosophique qui naît au contact des réalités scientifiques a une action efficace. M. Brunschvicg apporte une contribution originale sur *l'implication et la dissociation des idées* : il oppose la dissociation à l'analyse en ce qu'elle sépare des notions qui étaient originairement impliquées, inextricablement fondues, et qu'elle les sépare définitivement sans viser à une synthèse ultérieure. Elle constitue ainsi un progrès de l'esprit. L'intérêt de la communication de M. Brunschvicg semble se trouver surtout dans l'application qu'il fait de cette notion de dissociation à divers cas de l'histoire des idées. Ainsi se sont séparées la géométrie intuitive et la géométrie logique, l'intuition qui se perd dans l'objet et celle qui signifie plutôt un pressentiment de l'objet par quelque instinct. Avec M. Brunschvicg, nous sommes, semble-t-il, en logique. Les idées de M. Goldscheid sur *la direction* nous ramènent à la cosmologie. La direction est chose inhérente à la force, ce qui écarte les conceptions purement quantitatives mais permet d'autre part de considérer des tendances d'apparence finaliste comme de simples intensifications de la direction. Avec MM. Driesch et Palagyi le problème du néo-vitalisme vint un instant sur le tapis. M. Driesch tient pour l'autonomie de la vie, il y a dix ans qu'il oppose cette théorie au mécanisme. Il propose le concept d'entéléchie pour caractériser la cause spéciale de la vie. Sans être métaphysique, ce facteur qui agit dans l'étendue ne lui appartient pas.

M. Aars (Kristiania) fait quelques remarques intéressantes sur *la doctrine de l'énergie et le pragmatisme*. D'après Weismann, le cerveau n'est pas fait pour connaître la vérité mais pour préparer l'action. De cette thèse la doctrine de l'énergie et le pragmatisme présentent les deux faces. Mais la doctrine de l'énergie ne peut parler de lois de constance, comme elle le fait, sans dépasser la pure impression, sans s'occuper du réel. Et le pragmatisme ne peut se contenter de constater les résultats, il doit nécessairement se préoccuper d'indiquer les sources de l'erreur et de la vérité.

Quelques idées de M. Drtina (Université tchèque de Prague) sur *l'organisation des études universitaires au point de vue philosophique*. M. Drtina signale l'importance grandissante des études techniques, elles rivalisent avec les anciennes facultés et prétendent leur être assimilées. On sait la discussion que cette prétention

soulève en Allemagne. M. Drtina voudrait que l'organisation future donnât à la philosophie une place centrale.

M. Drtina plaide aussi pour l'organisation d'une faculté de pédagogie. On sait que c'est le vœu de nombreux pédagogues allemands. Ce même plaidoyer fut repris à la section V par M. Lehmann : *das Verhältnis der Pädagogik zur Philosophie und Psychologie.* M. Lehmann soutient la thèse que la pédagogie n'est pas une simple science d'application : elle est une science autonome, la science de l'éducation. La psychologie lui fournit sans doute les éléments d'une didactique élémentaire, la morale lui indique le but de l'éducation, mais le rapport de ces données diverses constitue un problème à part, et qui est le premier de la science pédagogique.

Enumérons : Drews, *Die Realität des Bewusstseins ;* Straszewski, *In Sachen der Metaphysik ;* Fischer-Planer, *Erkenntnistheorie, Metaphysik und Naturwissenschaft ;* Kuntze, *Die Bedeutung der Ausdehnungslehre Herman Grassmanns für die Transzendentalphilosophie ;* Straszewski, *Ueber das Zeitproblem ;* Jelinek, *Ueber die Zentralbewegung und ihre Bedeutung im Kosmos ;* Waldapfel, *Das subjective und das objective Moment im logischen, ethischen, und aesthetischen Urteil ;* Kozlowski, *La causalité envisagée comme principe fondamental de la science de la nature ;* Benrubi, *Leben und Metaphysik ;* Waehle, *Die Auflösung des Subjectivismus.*

A la section III — *Psychologie* — M. Munsterberg (Harvard), président, ouvrit les débats par une allocution caractérisant le rôle de la psychologie et affirmant nettement son rôle de science naturelle, tout en maintenant la nécessité d'un rapport constant entre la psychologie et la philosophie. M. le professeur Külpe (Würzburg) parla de *la psychologie des sentiments.* M. Külpe propose de caractériser le sentiment par l'impossibilité où nous sommes de nous le représenter, par son actualité. Ce critère a donné de très bons résultats dans une série d'expériences faites à l'Institut psychologique de Würzburg. Les expériences faites consistaient entre autres à essayer de reproduire des impressions ayant une couleur sentimentale, à se repésenter des événements agréables ou désagréables, à se représenter des états d'âme. Il en résulte ces conclusions : 1° on ne peut se représenter le plaisir ou la douleur ; 2° la plupart des sujets peuvent se représenter la tension et l'excitation ; 3° tous peuvent se représenter les douleurs corporelles et les distinguer des sentiments pénibles ; 4° la représentation d'un sentiment de plaisir ou de douleur s'obtenait soit par son renouvellement, soit par un simple savoir sans intuition. Tension et excitation paraissent ainsi ne pas être des sentiments proprement dits. Mentionnons aussi une

conférence accompagnée de projections de M. KLAGES sur *la graphologie* : M. Klages semble indiquer certains caractères très simples mais cette fois scientifiquement établis, que peut révéler l'étude de l'écriture.

Enumérons : CALDERONI, *Aspettazione e volontà* ; LADD FRANKLIN, *Epistemology and Psychology for the Logician* ; HELLPACH, *Klima, Wetter und Landschaft in ihren Einflüssen aufs normale und anormale Seelenleben* ; GEYER, *Zur Psychologie des Gewissens* ; ALEXANDER, *Ueber die psychologischen Grundlagen der Aesthetik* ; PALAGYI, *Diskontinuität des Bewusstseins* ; BOVET, *Psychologie et logique du jugement à propos des travaux de l'école de Würzburg* ; LINKE, *Das Gegenstandsbewusstsein bei einigen optischen Täuschungen* ; PIKLER, *Das Streben, das Möglichkeitsbewusstsein und das Gegensätzlichkeitsprinzip* ; BILLIA, *A quoi servent-ils* (sic) *les laboratoires de psychologie ?* ; URBAN, *Die psycho-physischen Massmethoden* ; DEUCHLER, *Bemerkungen zur objektiven Kontrolle der psychologischen Beobachtungen* ; WALDAPFEL, *Die ethischen Schranken der kinderpsychologischen Forschung* ; PIKLER, *Die Funktion des Interesses beim Streben.*

Nous avons déjà mentionné la discussion sur le pragmatisme qui fit le principal intérêt de la section IV — Logique et Epistémologie, président M. MAIER (Tübingen). — Mentionnons-y encore l'étude de M. ABEL REY : l'*a-priori* et l'expérience dans les méthodes scientifiques, et la communication de M. MALLY (Graz) sur la *Gegenstandstheorie* dans ses rapports avec les mathématiques. Pour M. Rey, *a priori* signifiait autrefois « nécessaire, universel, vérité éternelle ». D'après M. Rey il faut aujourd'hui, après les travaux de Poincaré et de Duhem, renoncer à cette conception. *A priori* est synonyme de décret arbitraire de l'esprit. Faut-il alors le considérer comme un simple procédé aprioristique, une convention que l'on fait pour aborder l'expérience et que l'on abandonne lorsque l'expérience a parlé ? Non, car il y a aussi des sciences où l'*a priori* s'impose à titre définitif. Il faut considérer qu'il y a deux types de science, les unes ou l'*a priori* est un instrument provisoire et que l'on tend à éliminer, les autres où, se basant sur des idées qui copient la réalité, on en poursuit les conséquences par un travail de logification qui fonde, en face de la science du réel, une science du possible qui l'englobe.

Enumérons encore : DUFUMIER, *Sur la notion d'une logique formelle positive* ; MÜLLER, *Ueber die Algebra der Logik* ; STÖRRING, *Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein der Gültigkeit* ; D'ORS, *Le résidu dans la mesure de la science par l'action* ; GOLDSCHEID, *Die willens-*

kritische Methode ; ENRIQUES, *Sul principio di ragione sufficiente* ; JONES, *The import of categorical propositions in inference* ; BILLIA, *Les règles inexactes du syllogisme* ; VAILATI, *Il linguaggio come ostacolo all'eliminazione di contrasti illusori* ; JAKOWENKO, *Was ist die transzendentale Methode* ; JERUSALEM, *Apriorismus und Evolutionnismus* ; VON DEN PFORDTEN, *Konformismus als Erkenntnisart des Normativen* ; KRONER, *Kritizismus und erkenntnistheoretische Resignation* ; ITELSON, *Die Einteilung der Erkenntnisse in Wissenschaften* ; RAUH, *L'idée d'expérience* ; MEYERSON, *Explication scientifique et réalité du sens commun* ; MALLY, *Grundgesetze der Determination* ; JAKOWENKO, *Die Logistik und die transzendentale Begründung der Mathematik* : HÖNIGSWALD, *Ueber den Unterschied und die Beziehungen der logischen und der erkenntnistheoretischen Elemente im kritischen Probleme der Geometrie* ; BERR, *Sur la théorie de l'histoire en Allemagne* ; HELLPACH, *Bemerkungen zur Logik der Pathologie* ; LASK, *Gibt es einen Primat der praktischen Vernunft in der Logik* ; KOZLOWSKI, *La philosophie de l'histoire, son objet et son domaine.* — *La structure de la philosophie de l'histoire.*

A la section V — *Ethique et Sociologie*, président M. JELLINEK (Heidelberg) — nous eûmes : STAUDINGER, *Zur Methode der Ethik* ; JONES, *Philosophical intuitionism in Ethics* ; KARMAN, *Die Dialektik der ethischen Prinzipien* ; VALLI, *La critica dei valori* ; JELINEK, *Ueber das metaphysische Fundament der Moral* ; BILLIA, *La philosophie et l'unité morale* ; SAVELLI, *Einige Betrachtungen über die Moral* ; AARS, *Die Lüge als Bedingung der Moralentwicklung* ; LEHMANN, *Das Verhältnis der Pädagogik zur Philosophie und Psychologie* ; BILLIA, *L'idée de l'éducation* ; LUBECKI, *Skizze einer sozialen Ethik* ; TÖNNIES, *Ueber eine Methode moralstatistischer Forschung* ; GOLDSCHEID, *Entwicklungswert und Menschenökonomie* ; SIMIAND, *La méthode positive en science économique* ; BILLIA, *L'impopularité du libre échange et l'immoralité de la richesse* ; CALDÉRON, *Les conditions sociologiques de l'Amérique latine* ; TÖNNIES, *Comtes Begriff der Soziologie* ; DEL VECCHIO, *Sull'idea di una scienza del diritto universale comparato* ; SOMLO, *Das Problem der Rechtsphilosophie* ; LEVI, *Le droit naturel dans la philosophie de Vico* ; ELEUTHEROPULOS, *Die Grundlage der Ethik.*

La section VI — *Esthétique*, président M. J. COHN (Freiburg Br.) — ne fonctionne que les deux derniers jours. Citons : ELEUTHEROPULOS, *Die Aufgabe und Methode und die wissenschaftliche Stellung der Aesthetik* ; WIZE, *Die Definition des Schönen in Kants Kritik der Urteilskraft* ; COHN, *Das Problem der Kunstgeschichte* ; BORGESE,

Kritik des Begriffs der Originalität in der Kunst; LUBECKI, *Critique du néo-gothique;* JELINEK, *Ueber die Metaphysik des Lächerlichen.*

Enfin à la section de *Philosophie religieuse*, président M. TROELTSCH (Heidelberg), signalons la note de M. DELACROIX sur *le christianisme et le mysticisme.* Nous rendons compte plus loin du récent ouvrage de M. Delacroix : dans sa communication il veut montrer comment le mysticisme n'a apparu que tard dans le christianisme. — Citons encore : VISCONTI, *Natura e limiti dell'individualismo religioso ;* D'ORS, *Religio est libertas.*

On le voit, le IIIe Congrès international de Philosophie s'est occupé de beaucoup de questions. Parmi les travaux que nous ne faisons que citer plusieurs mériteraient une analyse attentive, mais nous devons nous restreindre. D'autres n'étaient pas dignes d'une assemblée sérieuse, mais comment organiser un contrôle sans un principe d'exclusion. Et quel serait ce principe ?

On le voit aussi, parmi les questions traitées les détails de l'histoire d'une part, et d'autre part les recherches de logique et de méthode des sciences ont fait l'objet d'une préférence assez marquée.

Enfin quant aux tendances, si elles se sont manifestées au moins aussi nombreuses que les communications faites, il en est une cependant dont la défaite, encore une fois, s'affirme entière, le matérialisme. Il n'a guère été représenté au Congrès.

Le prochain Congrès se tiendra en 1912 à Bologne. Cela fut décidé après que M. Enriques y eut convié les membres au nom de l'Université de cette ville, la plus ancienne de l'Europe.

L. NOËL.

VII.

Mouvement néo-thomiste.

Notre ami et collaborateur M. SENTROUL a ouvert, le 15 juillet dernier, le cours de philosophie qu'il professe à la Faculté libre de Philosophie et Lettres de São Paulo (Brésil). A la séance d'ouverture, en présence de plusieurs évêques, des représentants du Gouvernement, des membres du « Conseil des Etudes universitaires », M. Sentroul exposa l'esprit et la méthode de l'école néo-thomiste. Il montra successivement ce qu'est la philosophie, ce qui fait la valeur spéciale de l'aristotélisme thomiste, et comment il faut mener de front l'adhésion à cette philosophie, la culture de la science moderne, l'étude des autres doctrines philosophiques et la profession de la foi catholique.

Citons de cette belle leçon, deux morceaux qui nous paraissent particulièrement heureux. On y retrouvera des idées qui sont notre programme. M. Sentroul les présente de la manière primesautière et savoureuse dont il a le secret et que les lecteurs de la Revue connaissent bien.

Voici d'abord une page sur les rapports de la philosophie thomiste avec les sciences modernes :

« Le moyen âge n'est pas ce que quelques adversaires pensent ; ce n'est pas parce qu'on aurait découvert le télégraphe, le chemin de fer, l'automobile, et demain peut-être l'aéroplane, que les hommes du xxe siècle peuvent se vanter d'être à tous égards et absolument parlant plus intelligents que leurs ancêtres qui ne recevaient pas de journaux, qui allaient vaillamment d'une Université à une autre, à pied ou à cheval, avec des livres manuscrits sur le dos ou à l'arçon de leur selle, et qui étudiaient des questions délicates, d'ordre non sensible, où le pouvoir de l'intelligence comme telle est seul en cause. Qui niera qu'on puisse écrire des inepties a la lumière électrique et des choses géniales à la lueur de la chandelle ? Oui, nous pouvons aller, en fait de philosophie, à l'école du xiiie siècle. Et c'est la philosophie même qui depuis lors s'est chargée de nous le démontrer.

» Toutefois ce serait étrangement contredire ce qui a été dit plus haut de l'union de la science et de la philosophie que de ne pas profiter des découvertes scientifiques de nos contemporains, et de nous en tenir encore, sous prétexte de philosophie thomiste, à de la physique préhistorique, à de la chimie anté-diluvienne, à la physiologie d'un Galien ou d'un Hippocrate, à la médecine de l'Ecole de Salerne, à une cosmogonie dont Copernic, Galilée, Képler, Newton et Laplace ont relégué toutes les pièces successivement au vieux fer.

» Mais ce n'est pas une contradiction d'accepter à la fois, au moins en substance, la philosophie du xiiie siècle et la science du xxe. N'oublions pas que les erreurs scientifiques du moyen âge et ses ignorances n'ont pas fait à sa philosophie le dommage que l'on pourrait croire *a priori*. La philosophie en effet peut se fonder sur les conclusions les plus générales des sciences ; leurs conclusions plus spéciales et plus exactes, elle les requiert non pas pour sa certitude mais seulement pour sa perfection. Par exemple, à la certitude de l'unité substantielle de l'homme, suffit l'observation, obvie et antique comme le monde, de l'action mutuelle du corps et de l'âme. Or, de même que les progrès des sciences n'ont en rien

infirmé cette observation obvie, mais l'ont seulement affinée, ainsi les progrès des sciences n'ont en rien infirmé mais seulement affiné une philosophie plus ancienne que ces progrès mêmes. Ceci soit donné à titre d'exemple. Que l'on en conclue d'une manière générale que les erreurs *scientifiques* du moyen âge n'ont pas fait tort à sa *philosophie*, et que cependant les progrès scientifiques du xxe siècle lui feront du bien. Ainsi la philosophie a-t-elle à gagner davantage au progrès des sciences, qu'elle n'avait à perdre à leurs anciennes erreurs et à l'ignorance de leurs premiers bégayements.

» Au reste, nous le déclarons loyalement et sans restriction : Si jamais une découverte *scientifique* nouvelle et sûre mettait en échec une thèse philosophique chère à saint Thomas ou à Aristote, nous abandonnerions cette thèse sans un instant de regret. Une seule chose importe en effet, c'est la vérité : *Amicus Aristoteles, amicus Thomas, magis amica veritas .. Sola amica veritas.* — Et nous ajoutons tout aussi librement : Si jamais, chez n'importe quel philosophe, de n'importe quel pays, ou école, ou tendance, ou religion, nous trouvions une doctrine vraie, un fragment nouveau de vérité, bref un appoint quelconque aux progrès de l'esprit humain, nous n'hésiterions pas à récuser, sur un point spécial, les chefs d'école qui nous sont chers pour adhérer en ce point à un philosophe adversaire... »

Citons encore cette autre page très réussie sur les rapports de la philosophie et de la foi :

« Equivoque par exemple, et à tout prendre fausse, est l'expression : philosophie catholique.

» Il faut oser le dire nettement : A proprement parler, il n'y a pas de « philosophie catholique ». Il y a une philosophie vraie, qui comme telle est l'alliée naturelle de la religion vraie, à savoir le catholicisme ; mais en dépit des intentions des philosophes qui employent l'expression « philosophie catholique », en dépit même de la justesse de leur pensée au moment où ils l'employent, cette expression est à rejeter comme imprécise et dommageable ; elle prête à des malentendus et à cette accusation : que les hommes de foi ne sauraient pas s'appliquer sereinement, librement et judicieusement aux études d'ordre purement rationnel.

» Non, il n'y a pas plus de philosophie catholique qu'il n'y a une arithmétique judaïque où 2×2 vaudraient 5, ni une géologie janséniste où les volcans tousseraient de l'eau froide, ni une géographie anglicane qui mettrait le Congo dans l'empire anglais, ni

une théorie catholique de la valorisation du café. Au reste, s'il y a une philosophie catholique c'est, si l'on ne veut être plus catholique que le Pape, celle que Leurs Saintetés Léon XIII et Pie X ont toujours approuvée et recommandée, à savoir la scolastique. Et de qui vient-elle, aux perfectionnements près ? Elle vient d'Aristote, c'est-à-dire d'un payen... Rendez à César ce qui est de César et à Dieu ce qui est de Dieu ; à la raison ce qui est de la raison, à la révélation divine ce qui est de la foi en Dieu. Ce n'est pas à la raison de se réclamer de la foi, mais à la foi de se réclamer de la raison ; la philosophie n'est pas bonne parce qu'elle sert au catholicisme, mais elle sert au catholicisme parce qu'elle est bonne. Et c'est pour cela que l'Eglise ne se désintéresse pas de la philosophie ; et la philosophie dont elle ne se désintéresse pas, c'est la philosophie tout court ; et son souci à l'égard de cette philosophie, c'est que celle-ci reste bien digne de son nom de sagesse et conserve son caractère rigoureusement rationnel et méthodiquement scientifique. Je le répète : renverser les rôles mutuels de la raison et de la foi c'est les faire sombrer l'une et l'autre. Eh ! n'y a-t-il point quelque chose de providentiel a ce que le représentant de la philosophie, Aristote, soit né avant Jésus-Christ et en dehors de la révélation judaïque, pour qu'un fait éclatant vérifie ce dogme proclamé au concile du Vatican et répété de nos jours par Pie X : l'exercice de la raison précède et conditionne celui de la foi ? Comme il y a quelque chose de providentiel aussi à ce que, dans l'ordre seul des vérités rationnelles, Aristote n'ait pu atteindre à la même perfection que ses disciples chrétiens, les grands docteurs scolastiques et surtout le génial Thomas d'Aquin.

» Allons plus loin. Même dans les secrets tréfonds de notre âme, nous ne devons pas, en cultivant la science ou la philosophie, être obsédés de la manie apologétique. Le philosophe éminent dont j'ai été heureux de prononcer le nom en tête de ce discours, et que son sincère et généreux dévouement à la foi a amené, presque sans transition, de la chaire de professeur au pied du trône de saint Pierre, pour y promettre de servir l'Eglise *usque ad effusionem sanguinis*, s'est cependant expressément défendu de faire de l'apologétique directe. Le cardinal Mercier disait souvent, ou en termes équivalents : Pour arriver à nous montrer supérieurs aux incroyants du chef de notre foi, il faut commencer par nous montrer au moins leurs égaux du chef de notre raison. Comment veut-on que nos paroles aient quelque écho quand nous présentons au monde une foi qui se réclame de la raison (comme elle doit le faire) si notre raison, à nous, se présente comme inférieure à celle de nos adver-

saires ? Je le sais bien, leur refus de croire n'est pas justifié parce que les catholiques ne seraient pas aussi savants que les incroyants. Oh ! non, les catholiques fussent-ils tous des ignorants — ce qui n'est pas — les savants incroyants n'en auraient ni plus ni moins le devoir et le moyen d'être amenés au catholicisme par la raison ; et les catholiques fussent-ils tous des savants, des incroyants trouveraient encore des prétextes pour persister dans leur irréligion. Mais il faut prendre les hommes comme ils sont. Un des premiers devoirs des catholiques qui ont quelque talent et surtout des prêtres, c'est donc de se faire respecter pour leur savoir par ceux qui les méprisent pour leur foi. Rien ne prouvera aussi bien l'accord de la foi et de la raison que de les voir réunies en un seul homme. Ainsi ferons-nous cette puissante apologétique qui consiste non pas à *dire* un argument, mais à en *être* un nous-mêmes sans y penser de parti pris.

» Au reste le souci apologétique, pas plus que tous les autres, n'est favorable au succès tant qu'on étudie ; il ne doit intervenir qu'après que par l'étude on est arrivé à un certain résultat. Le 8 décembre dernier, il y a donc quelques mois à peine, S. E. le Cardinal Mercier, dans une circonstance solennelle, disait à Louvain en présence de tout le corps professoral — plus de cent hommes d'études représentant toutes les branches du savoir humain — il disait sans restriction : « Il y a des heures, celles de la recherche » scientifique, où la neutralité vous est commandée. Il ne faut pas » aborder les problèmes de la physique, de la chimie, de la biologie, » ceux de l'histoire ou de l'économie sociale avec le dessein préconçu » d'y chercher une confirmation de vos croyances religieuses. Con» sidérer un objet du point de vue scientifique, qu'est-ce en effet » sinon l'isoler mentalement pour le regarder en face et le saisir, » seul, d'une perception plus nette?... Dès lors considérer une science » sous un autre angle que celui que présente son objet formel, » apporter à la considération de celui-ci une attention partagée entre » cet objet et autre chose, entre cet objet et un problème ressortissant » à une autre discipline, entre *cet objet et une tâche apologétique*, c'est » méconnaître l'essence même de la spéculation scientifique, c'est » marcher à rebours du progrès que le chercheur est censé pour» suivre » [1]).

» Au reste, cette neutralité n'est-elle pas un hommage à la foi ? C'est parce que je suis certain de ma foi comme d'une vérité, que je n'ai peur d'aucune vérité. Que dis-je ? C'est pour cela que j'aime

1) Voir Revue Néo-Scolastique, 1909, pp. 5-6.

la vérité, quelle qu'elle soit, et aussi la raison qui est l'instrument naturel de la vérité et la cariatide de la foi ; c'est pour cela que la philosophie doit être la philosophie tout court, qui sans fausse clé, et sans violence, ouvre l'accès de nos âmes à la parole de Dieu et fasse entrer la foi dans nos intelligences par la porte, comme le pasteur, et non comme un brigand, par quelque fenêtre moderniste, celle-ci fût-elle même ouverte sur le ciel. Et plus tard la foi rendra à notre intelligence le service de la garder elle-même, éventuellement, contre les intrusions de l'erreur qui se présenterait sous le spécieux aspect de la raison, et avec le prestige emprunté d'une science fallacieuse prête à nous abuser. »

* * *

A l'Université de Münich, M. Burkard Frischkopf a pris pour sujet de sa dissertation inaugurale, offerte à la faculté de philosophie, première section, en juin 1907, la « psychologie de l'école de Louvain ». (*Die Psychologie der neuen Löwener Schule. Ein Beitrag zur Geschichte der Neuscholastik.* 1 vol., 91 pp., à Lucerne, chez Räber, 1908). La dissertation fut acceptée sur le rapport de MM. le baron von Hertling et Lipps. L'auteur étudie d'abord brièvement la première renaissance thomiste en Italie « avec Sanseverino, Cornoldi, Pecci, Satolli, Liberatore, Zigliara ». A son avis, la manière dont cette renaissance fut réalisée paraît tenir trop peu compte du développement moderne des idées. Déjà le but qui la fit entreprendre, laissait prévoir le résultat. Il s'agissait en effet d'éliminer les éléments cartésiens et ontologistes qui avaient pénétré profondément la théologie catholique au début du XIXe siècle, et dans lesquels on voyait, du côté de l'Eglise, un danger pour l'orthodoxie. Il fallait établir une base uniforme aux études des théologiens qui n'auraient plus à chercher leurs attaches dans un éclectisme arbitraire mais dans un système cohérent et achevé... Lorsque, après la nomination des chefs du mouvement aux chaires des universités romaines, le Docteur d'Aquin fut de nouveau reconnu comme le philosophe par excellence et que le thomisme fut redevenu la philosophie officielle du catholicisme, l'unique préoccupation fut de retrouver et de mettre en lumière la pure doctrine de saint Thomas. Il ne s'agissait point ainsi d'un examen des fondements de la scolastique, d'une critique des théories, mais plutôt d'une question d'authenticité, de savoir à propos d'une doctrine si oui ou non elle se trouvait dans saint Thomas. Cette première forme du néo-thomisme a rendu, dit M. Frischkopf, de grands services à la théologie,

mais aussi elle transportait trop en philosophie les méthodes théologiques, elle n'allait pas assez franchement à la science contemporaine. C'est la caractéristique de l'école de Louvain d'avoir évité cette double lacune, d'avoir constitué une philosophie qui subsistât par elle-même, en face de la théologie et qui tînt compte des sciences et de l'histoire. Et il cite à ce propos les passages les plus significatifs du Cardinal Mercier et de M. De Wulf.

La position de l'école de Louvain par rapport à la tradition aristotélico-thomiste lui paraît pouvoir s'appeler un développement organique d'autant plus intéressant que l'on croyait une renaissance des idées scolastiques à tout jamais impossible. Alors que la plupart des mouvements philosophiques sont des mouvements de réaction violente qui à leur tour ne peuvent que préparer une réaction en sens contraire, le caractère à la fois traditionnel et progressif de l'école de Louvain lui paraît une garantie d'avenir.

M. Frischkopf analyse les théories psychologiques du Cardinal Mercier, il les critique aussi et l'une de ses principales critiques porte sur l'acceptation, trop complète à son gré, de certaines idées scolastiques, surtout la théorie de la connaissance sensible et la théorie de la matière et de la forme. Il examine les influences auxquelles se rattache l'auteur : en dehors de la tradition scolastique, l'influence principale est celle de l'école empirique contemporaine, spécialement des associationnistes anglais. La tendance expérimentale de la psychologie, et spécialement les données psychophysiologiques dénotent l'influence de Wundt. Certaines parties de la psychologie auraient, d'après M. Frischkopf, un caractère trop éclectique, les solutions dans le domaine de la psychologie expérimentale ne sont pas assez basées sur des recherches originales et ne sont pas mises au courant des nouveaux travaux allemands.

La psychologie de Louvain devra, pense M. F., arriver à se baser sur des recherches expérimentales approfondies et originales. S'il veut se renseigner sur les travaux poursuivis, au laboratoire de l'Institut, d'après les derniers procédés de l'école allemande, ils lui donneront, pensons-nous, satisfaction sous ce rapport.

Un mérite encore de la néo-scolastique aux yeux de M. F. est qu'elle parle la langue de son temps. C'est qu'elle veut parler aux hommes d'aujourd'hui, se faire accepter par eux. Y parviendra-t-elle ? « Il n'est pas impossible que la néo-scolastique telle qu'elle nous apparaît à Louvain arrive à constituer un système vraiment moderne, et peut-être peut-on prévoir le jour où, lorsqu'elle aura par l'importance de ses recherches attiré d'une façon durable l'attention des contemporains, elle ralliera de nouveau des partisans nom-

breux. On ne pourrait écarter cette possibilité que si le point de vue criticiste, à coup sûr très répandu aujourd'hui, devait être la dernière phase du développement philosophique, le dernier mot de la philosophie. Rien n'oblige à le croire. Pour ceux qui restent irréductiblement hostiles à la néo-scolastique, ses tentatives constitueront au moins un problème qu'ils ne pourront négliger. »

Acceptons l'augure et disons à M. Frischkopf un sincère merci.

* * *

Dans le Correspondant du 10 octobre dernier, M. Béchaux signale, à l'occasion des rentrées universitaires, les endroits à l'étranger où les jeunes Français qui veulent parfaire leur formation doivent se rendre. « Aux esprits curieux des choses philosophiques » il signale l'Institut supérieur de Philosophie, à l'Université de Louvain. D'un entretien avec son président actuel, Mgr Deploige, il a emporté, dit-il, l'impression que l'Institut réalise bien la pensée qu'exprimait au Congrès de Malines de 1891 Mgr Mercier : « Il faut combattre cette idée préconçue que le savant catholique est un soldat au service de sa foi religieuse, et que la science ne peut être, en ses mains, qu'une arme pour la défense de son Credo. Cultivons la science pour elle-même, sans y chercher directement aucun intérêt d'apologétique ».

* * *

Il vient de se fonder à Madrid une Académie universitaire catholique. S. E. le Cardinal Mercier adresse aux promoteurs de l'entreprise la lettre suivante qui paraîtra en tête du programme :

Messieurs,

La date inaugurale de votre *Académie universitaire catholique* me rappelle un des moments les plus chers de ma vie.

C'était à la fin d'octobre 1882. Le Souverain Pontife Léon XIII venait de décider la création, à l'Université de Louvain, d'une chaire de philosophie thomiste. Durant plus d'un quart de siècle, le préjugé traditionaliste avait pesé sur les facultés de Théologie et de Philosophie de l'Université. La *Critique de la raison pure* de Kant, dont bien peu d'auteurs, d'ailleurs, en Belgique comme en France, avaient fait une étude originale, avait imposé à des croyants trop timides, à des penseurs sans attache avec la grande tradition médié-

vale, un vague sentiment d'impuissance rationnelle. Ils se défiaient de la raison humaine et, plutôt que de s'imposer l'effort et de courir les aventures d'une recherche personnelle, ils s'étaient résignés à professer désespérément avec Kant, que la raison spéculative est incapable de démontrer avec certitude l'existence d'un Dieu-Providence et les fondements de l'ordre supérieur des vérités métaphysiques, morales et religieuses. Aussi bien, pensaient-ils, leur conscience pouvait être à l'aise, car la Foi chrétienne pourvoyait surabondamment aux indigences de la philosophie.

Erreur capitale !

L'homme est un sujet chez lequel prime la raison. Ni une Foi dont la raison n'a justifié préalablement les titres, ni une Morale individuelle ou sociale appuyée exclusivement sur un instinct ou sur un sentiment ne peuvent s'imposer valablement et durablement à la conscience humaine. Tôt ou tard, il apparaît que ceux qui ont travaillé contre la raison spéculative ont fourni des arrhes au scepticisme.

Messieurs, depuis 1882, les temps sont changés, en ce sens que la Révélation chrétienne, dans laquelle les théologiens et les philosophes de l'école des Bonald, La Mennais, Ventura, Ubaghs, Laforêt avaient cherché un refuge à leurs convictions philosophiques, est de plus en plus méconnue par la plupart des universités officielles. Toutefois, les temps ne sont point changés au fond, car les conclusions négatives de la spéculation kantienne pèsent plus lourdement que jamais sur ceux qui dans les centres les plus brillants de l'enseignement universitaire, s'adonnent à la culture supérieure.

Mais, cette fois, la Révélation du Christ ayant disparu de l'horizon universitaire, les aspirations de la conscience morale, le besoin d'idéal, les lois de la solidarité entre les individus ou entre les peuples, les exigences de l'action sont l'unique cité de refuge qui demeure inébranlée, semble-t-il, sur les sommets de la pensée. D'où cette pléiade d'hommes généreux dont les voix, parties d'Allemagne, de chez les nations anglo-saxonnes, de France ou d'Italie, chantent toutes le même hymne à l'Idole du jour : l'Idéal moral.

Messieurs, à cette idole, fille de la superstition, vous vous réunissez solennellement aujourd'hui pour substituer, dans le temple de l'*Académie universitaire catholique de Madrid*, le vrai Dieu, le Dieu de *vérité*.

Vous avez compris que la moralité ne suffit pas à un être dont la qualité maîtresse est la raison.

Vous avez compris que la moralité elle-même est tributaire de la vérité et que, par conséquent, le souci prédominant de celui qui a

conscience de son rôle doit être d'accorder le premier rang dans ses préoccupations, dans ses désirs, dans l'expansion de son activité, à la recherche de la vérité.

Vous ferez donc la part très large dans votre programme, — et en cela vous avez raison, — aux sciences juridiques, économiques, politiques, sociologiques ; mais, aussitôt après la place d'honneur que vous réservez, comme chrétiens, à l'étude approfondie de votre Religion, vous accordez un rang privilégié à la culture de la raison spéculative, *Estudio superior de Filosofia.*

Ainsi, Messieurs, vous ne formerez pas des hommes de sentiment, destinés à devenir dès le lendemain la proie du dilettantisme, forces perdues pour le progrès de la civilisation; vous inspirerez à vos disciples le culte de la vérité pour elle-même, le culte désintéressé de la vérité objective, n'importe dans quel domaine scientifique, historique, philosophique, elle s'offre à la méditation du penseur. « Cherchez avant tout le royaume de Dieu et sa justice, disait Notre-Seigneur dans l'Evangile, et le reste vous sera donné par surcroît. » Cherchez de même, dirai-je, humblement à la suite du divin Maître, cherchez avant tout la vérité, les convictions lumineuses, la vigueur de l'intelligence, et le reste, c'est-à-dire, la moralité, les résolutions viriles, la trempe du caractère et, par voie d'heureuse conséquence, le dévouement effectif, utile à vos frères, à la société chrétienne seront votre honneur et votre récompense.

Je serai d'esprit et de cœur avec vous, Messieurs, samedi prochain, bien désolé que les occupations absorbantes de mon ministère pastoral me privent de la joie et du réconfort que m'eût procurés le spectacle de votre belle initiative.

Daigne la Providence bénir votre jeune Académie ! Puissiez-vous, pénétrés du sentiment des responsabilités que vous assumez aujourd'hui en face de votre noble pays, en face des nations voisines qui vous contemplent avec une admiration confiante, montrer dans l'avenir, en dépit des obstacles qui inévitablement surgiront sous vos pas, autant de vaillance que vous montrez aujourd'hui de générosité !

(*Sig.*) † D. J. Card. MERCIER, Arch. de Malines.

Les cours pour l'année 1908-1909 comprennent un cours supérieur de religion, un cours supérieur de philosophie, puis un ensemble de cours constituant une école de sciences sociales et politiques : Ethique et droit naturel, Economie sociale, Histoire de la civilisation, Législation sociale espagnole, Sciences politiques, Droit canon et concordats espagnols, Droit public espagnol, Pro-

blèmes internationaux contemporains, Politique agraire, industrielle et commerciale, Droit administratif, Sociologie, Encyclopédie de la science sociale.

La direction scientifique a été confiée à Mgr Enrique Reig, qui assume en même temps la chaire de Droit canon.

Le cours supérieur de philosophie sera professé par M. Juan Zaraguëta, un des plus brillants élèves de l'Ecole Saint Thomas, et l'un de nos collaborateurs. Nous lui présentons nos félicitations et nos souhaits très vifs de succès dans un enseignement qui va, une fois de plus, étendre le mouvement néo-thomiste inauguré à Louvain.

* * *

La Scuola cattolica de Milan, numéro de septembre 1908, nous annonce la prochaine apparition d'une nouvelle revue de Philosophie néo-scolastique. Le premier numéro doit paraître en janvier. Les promoteurs de la publication sont MM. les professeurs Canella, les Drs Gemelli, Zamboni et Coris. Ils se sont réunis, pour élaborer leur programme, durant la « Semaine sociale » qui s'est tenue à Brescia du 6 au 12 septembre dernier.

La nouvelle Revue sera nettement néo-scolastique et s'inspirera de l'Ecole de Louvain. « Elle rendra compte critiquement de l'allure » générale de la pensée philosophique et offrira le concours des » Italiens à ce mouvement qui tend à montrer comment les principes » de la scolastique constituent la base légitime de la recherche » scientifique, concordent avec son progrès et rendent possible une » synthèse positive de la pensée scientifique moderne. »

L. N.

Bulletin de l'Institut de Philosophie.

IX.

Liste des étudiants admis aux grades pendant l'année 1908.

(Session d'octobre).

BACCALAURÉAT.

Avec distinction : M. Schulte, Simon, de Wiekesni (Lithuanie).

DOCTORAT.

Avec distinction : MM. Prüm, Emmanuel, de Clervaux (Grand-Duché de Luxembourg). — Kalinowsky, Wenceslas, de Varsovie (Pologne).

D'une manière satisfaisante : M. Van Bael, Willy, de Turnhout.

Les nouveaux docteurs avaient pris pour sujet de dissertation : M. Prüm : *Experimentelle Untersuchungen über einige Punkte der Willenspsychologie.* — M. Kalinowsky : *L'apologétique de Léon Ollé-Laprune.* — M. Van Bael : *Contribution à l'étude des oscillations de l'attention.*

X.

Nominations.

M. Léon De Lantsheere, docteur en philosophie de Saint Thomas de la première heure, a été appelé par le Roi à faire partie des Conseils de la Couronne. Il a accepté le portefeuille de Ministre de la Justice. Professeur à la Faculté de Droit de l'Université de Louvain, M. De Lantsheere faisait annuellement à l'Institut de philosophie des conférences très suivies, tantôt sur quelque philosophe moderne, depuis Descartes jusqu'à Hegel, tantôt sur la sociologie criminelle. Il a maintes fois collaboré à la Revue. Nous lui offrons ici nos plus sincères félicitations.

M. Eugène Leroux, docteur en philosophie de l'Ecole Saint

Thomas, est nommé professeur de théologie morale au Grand Séminaire de Liége.

M. JUAN ZARAGUËTA, docteur en philosophie de l'Ecole Saint Thomas, est nommé professeur de philosophie à l'Académie Universitaire catholique de Madrid. (Nous signalons plus haut cette importante création.)

M. JOSEPH LEMAIRE, docteur en philosophie de l'Ecole Saint Thomas, est nommé professeur de philosophie au Petit Séminaire de Malines.

M. PAUL NÈVE, docteur en philosophie de l'Ecole Saint Thomas, est nommé professeur de philosophie à l'Université de Liége. Il remplace M. MERTEN, démissionnaire. Il enseignera l'histoire de la philosophie, la métaphysique, et fera en partie le cours d'étude approfondie de questions de philosophie.

M. O' NEILL, docteur en philosophie de l'Ecole Saint Thomas, est nommé professeur de philosophie au Séminaire de Maynooth (Irlande).

XI.

Publications nouvelles.

Vient de paraître en deuxième édition le *Traité élémentaire de Philosophie à l'usage des classes*. Beaucoup d'améliorations y sont introduites, la plupart suggérées par des professeurs de philosophie. On a visé à établir plus d'unité, à éviter des redites, à multiplier les concordances. Certaines matières, comme l'Ontologie, ont été condensées ; d'autres, comme l'Histoire de la Philosophie, sont traitées avec plus d'ampleur ou, comme la Morale, ont reçu un complément où les principes généraux sont appliqués à des questions spéciales. On a cru superflu de publier le traité en double édition (édition A et B), d'abord parce que beaucoup de professeurs se sont ralliés aux raisons qui nous firent substituer à l'ordre traditionnel dans lequel on enseignait les matières philosophiques un plan didactique nouveau et plus rationnel ; ensuite parce qu'il demeure loisible à tout professeur de suivre, dans la succession des branches enseignées, telle méthode qu'il jugera la meilleure. Les matières philosophiques, dans la seconde édition, se succèdent donc dans l'ordre suivant :

Tome I. — Introduction et notions propédeutiques, Cosmologie, Psychologie, Critériologie, Ontologie.

Tome II. — Théodicée, Logique, Morale, Histoire de la Philosophie, Vocabulaire et Thèses.

Aux fins de donner plus de cohésion à l'ensemble et de faciliter les recherches, une pagination unique pour chaque volume a été substituée aux paginations partielles et par matière. Enfin l'ouvrage se présente au lecteur dans des conditions matérielles plus parfaites, et sans augmenter le format outre mesure, on a laissé à la disposition du lecteur ou de l'étudiant des marges qui lui permettront, chemin faisant, de prendre des notes.

Comptes-rendus.

J. D. J. Aengenent, professeur au Grand Séminaire de Warmond, *Handboek voor de geschiedenis der wijsbegeerte*, 208 pp.

Voici un très bon manuel d'histoire de la philosophie. L'exposé est généralement très clair, l'étudiant y trouvera un guide sûr pour l'étude du contenu et de la genèse des différents systèmes philosophiques. La méthode de traiter la matière nous paraît empruntée à l'*Histoire de la philosophie médiévale* de M. De Wulf.

On s'étonne que M. Aengenent ait réussi à mettre autant de matière en si peu de pages. Néanmoins nous regrettons que le professeur de Warmond n'ait pas donné plus d'ampleur à son ouvrage, parce que malgré tout un exposé trop condensé laisse forcément beaucoup de choses dans le vague et qu'une histoire de la philosophie plus détaillée, écrite en langue néerlandaise par un professeur catholique, serait de toute opportunité.

En recherchant la brièveté, l'auteur s'est trouvé empêché, par exemple, de dire le nécessaire sur la philosophie d'Avicenne (p. 85) et de donner un juste aperçu des théories de Renouvier et de Bergson (pp. 188-189).

Il nous semble encore que les pages 92-95 sur l'encyclique *Aeterni Patris* auraient été mieux placées avant la page 201 qui introduit l'étude de la philosophie néo-scolastique. Elles auraient davantage le caractère d'exposé, ce qu'il faut, et moins celui d'apologie, ce qu'il ne faut pas en histoire.

G. L.

O. Hamelin, *Aristote, Physique, II*. Traduction et commentaire. In-8°, 172 pp. — Paris, Alcan, 1907.

Après la vogue imméritée dont bénéficia longtemps l'édition française des œuvres d'Aristote par Barthélemy-Saint-Hilaire, la publication monumentale de M. Rodier, sa traduction et son commentaire du traité de l'âme, marque une date nouvelle dans l'étude de l'aristotélisme en France. Il semble que feu M. Hamelin ait voulu con-

tribuer à cette renaissance en nous donnant un spécimen d'une édition de la Physique d'Aristote. La traduction du second livre occupe une trentaine, le commentaire près de cent quarante pages. L'auteur s'est servi, sauf les corrections, du texte donné par Prantl en 1879. Trop modestement, il nous assure que « ce n'est qu'un spécimen imparfait. Car si les trois commentateurs grecs de la Physique : Thémistius, Simplicius et Philopon, ont été dépouillés d'une manière assez complète, il resterait encore beaucoup à faire pour mettre le présent fragment d'édition au courant de l'érudition contemporaine. »

J. Latinus.

Jules Martin, *Philon* (Collection « Les Grands Philosophes »). In-8°, 303 pp. — Paris, F. Alcan, 1907. Prix : 5 fr.

La connaissance des théories de Philon est indispensable non seulement à l'historien de la philosophie, mais plus encore à qui étudie les origines chrétiennes. A raison du grand nombre de ses ouvrages qui sont conservés, il est pour nous le représentant de l'école judéo-alexandrine. Contemporain du Christ et des Apôtres, on lui a souvent attribué une influence exagérée sur la rédaction des livres du Nouveau Testament. Aussi faut-il être reconnaissant à M. l'abbé J. Martin de l'exposé objectif qu'il vient de faire des doctrines du philosophe d'Alexandrie. Il a lu avec attention tous les écrits de Philon, et dans son livre, c'est toujours Philon lui-même qui parle au lecteur, dans les citations choisies et bien groupées dont chaque page abonde. L'auteur nous a ainsi donné une analyse fidèle et suffisamment complète des idées philoniennes sur Dieu, la création et la providence (Livre second), sur la connaissance que nous avons de Dieu et sur l'union de notre volonté au Souverain Bien (Livre troisième), sur le monde, l'âme humaine et la société (Livre quatrième).

Touchant la question de la nature de Dieu, M. Martin ne voit pas de contradiction chez Philon. Jamais il n'a fait de Dieu un indeterminé ; seulement, en un sujet si relevé, les termes parfaitement exacts et clairs lui ont parfois manqué. — Cependant Philon réunit dans son concept de Dieu des éléments qui semblent contradictoires. Dieu, non seulement l'Être et le « premier bien », mais supérieur à l'Idée suprême et « meilleur que le bien en soi », et d'autre part Dieu « l'âme de l'univers », et encore l'ami, le père, le juge des hommes. L'auteur ne nous dit pas comment ces idées d'origine platonicienne, stoïcienne et juive se concilient chez Philon, lequel

d'ailleurs en certains endroits paraît encore comprendre l'infinité dans le sens d'indétermination. — Philon, dit M. Martin page 57, « a, s'il est permis de le dire, une théorie du Verbe, mais une théorie bien embrouillée ; et il a aussi, avec plus d'embrouillement encore que pour le Verbe, une théorie sur ce qu'il nomme les *puissances* de Dieu ». C'est bien vrai ! Mais il ne suffisait pas de nous donner l'impression de cet embrouillement, en nous décrivant les différentes conceptions énoncées sur le *Logos* dans ses rapports avec Dieu, avec les Puissances, avec les Idées, avec l'Univers. Pour permettre au lecteur de se retrouver plus aisément dans toutes ces contradictions, il aurait fallu en rattacher les éléments aux sources multiples où Philon les a puisés, le Stoïcisme, le Platonisme qui, en s'incorporant la notion du Verbe, a dû la déformer, et l'Ancien Testament qui fournissait la transcendance de Dieu, les intermédiaires et les Puissances, etc. Si Philon suit les Stoïciens et les Pythagoriciens quand il explique la composition même du monde, c'est d'après les Platoniciens qu'il expose les relations du monde avec Dieu ; là et dans sa dépendance vis-à-vis de la mythologie allégorique, se trouve la cause principale des incohérences de son système.

Et voilà, me semble-t-il, le plus grand reproche qu'on puisse faire à M. Martin : c'est de s'être trop souvent borné à considérer son auteur en lui-même, sans rapprocher ses idées de celles de ses précurseurs, et des milieux intellectuels dans lesquels il a vécu. Travail bien nécessaire pourtant à propos d'un homme qui, on le reconnaît, « ne sait pas composer (ni) suivre jusqu'au fond sa pensée » (p. 13) et dont les théories sont pour la plupart peu originales et faites de réminiscences mal combinées. D'autre part, M. Martin se contente d'un exposé positif, et il est bien rare qu'il fasse allusion aux discussions dont les idées de Philon ont été l'objet. Ces discussions ont cependant précisé bien des points, ou posé nettement certaines questions. Mais on remarquera que la bibliographie de l'auteur (pp. 292-295) est fort incomplète. L'édition de Cohn et Wendland, la seule critique, n'est pas renseignée, et le dernier ouvrage indiqué est celui de Herriot ; des notes bibliographiques, comme la note 3 de la page 206 sur les Thérapeutes et la note 1 de la page 280 sur l'épître aux Hébreux, eussent été avantageusement omises.

Qu'on n'aille pas croire cependant que M. Martin n'est pas au courant des controverses actuelles, ou qu'il n'y a pas beaucoup à apprendre de lui ! A propos de la création, par exemple, il veut nous montrer que Philon l'a professée, quoique, en différents

endroits, sans vouloir jamais l'exclure, il se soit souvenu des philosophes et ait juxtaposé à sa propre doctrine une doctrine toute contraire (pp. 67-75). A lire aussi l'exposé des idées philoniennes sur la morale et la grâce (pp. 155-168), sur la trichotomie (pp. 228-234), sur l'immortalité de l'âme (pp. 247-254). L'analyse des principes d'exégèse suivis par Philon (p. 20 s.) est fort maigre. A propos de nos connaissances sur Dieu, j'aurais voulu voir insister sur ce point que leur certitude est tirée de la révélation divine contenue dans les Saints Livres.

Dans sa « Conclusion » (?), l'auteur décrit l'usage qu'on a fait de Philon à travers les siècles. Le rédacteur de l'épître aux Hébreux aurait *lu* Philon (la démonstration de ce point ne nous semble pas absolument convaincante. On regrettera que l'auteur n'ait rien dit ici du quatrième évangile). Beaucoup de chrétiens pendant les premiers siècles lisent Philon. Clément d'Alexandrie, Eusèbe, saint Ambroise l'ont étudié. Le moyen âge chrétien et le moyen âge juif l'ignorent. Les érudits du seizième et ceux du dix-septième siècle l'étudient ; mais leur étude ne profite qu'à eux. Depuis le dix-huitième siecle, il n'est guère, pour le public cultivé, qu'un nom.

Mais, Philon « ne mérite pas l'oubli dans lequel, depuis la fin du cinquième siècle (?), on l'a presque constamment laissé » (p. 287). L'ouvrage de M. Martin permettra à ses lecteurs d'entrer facilement en contact immédiat avec cet auteur sur lequel la controverse relative à l'histoire de la révélation chrétienne reporte toujours l'attention.

P. LADEUZE.

G. LEGRAND, *Les Confessions de saint Augustin*, 71 pp. — Bruxelles, 1908.

Cette brochure reproduit une conférence faite à l'Institut de Philosophie et dans laquelle M. Legrand étudie les deux parties bien distinctes qui constituent les *Confessions*. La première, à laquelle il s'arrête spécialement, est une autobiographie, dont il suit pas à pas les épisodes dramatiques. C'est un drame en effet qui se déroule dans l'âme du grand évêque africain, pendant les longues années qu'il mit à se convertir au christianisme. Les turpitudes d'une jeunesse orageuse, l'éducation dans les écoles de Tagaste et de Madaure, le conflit d'idées que soulevaient dans son intelligence les livres de Cicéron et des néo-platoniciens, la doctrine de Manès et l'Ecriture Sainte sont décrits par saint Augustin en des pages qui ont fait l'admiration des siècles. — « Chaque jour écoulé, dit M. Legrand, creusait plus profonde dans ce désabusé de vingt-neuf

ans l'impression du vide que laissent et le plaisir charnel et l'amitié et la gloire et la science et la philosophie séparées de Dieu » (p. 29). Puis il s'en alla à Milan enseigner la Rhétorique, y connut Ambroise, Simplicien, Alype, dont le commerce hâta l'heure de la conversion. Baptisé la veille de Pâques de l'an 387, des mains d'Ambroise, il quitta aussitôt Milan, avec sa mère Monique qu'il perdit à Ostie, à l'embouchure du Tibre.

Là s'arrête la partie autobiographique des *Confessions*. La seconde partie est une suite de considérations philosophiques mêlées, suivant l'habitude chère à saint Augustin, d'élans religieux, et se rapportant aux facultés humaines, à la notion du temps et à la création.

M. De Wulf.

R. P. Thomas Pègues, O. P., lecteur en Théologie. *Commentaire français littéral de la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin*. II. *Traité de la Trinité*. — Toulouse, Ed. Privat, 1908.

Le premier tome de ce Commentaire nous intéressait de plus près que le présent traité qui relève de la théologie. Les questions métaphysiques y sont peu nombreuses et leur développement est entrepris en vue d'une fin dogmatique.

L'auteur défend l'existence de relations réelles comme telles. Il met en pleine lumière la doctrine si profonde de saint Thomas sur l'*hypostase* ou la *personne*. Au sujet de la subsistence, il fait siennes les critiques que Dom Laurent Janssens O. S. B. adresse au R. P. Billot, S. J. C'est bien à tort, nous semble-t-il, car selon la doctrine commune des conciles : « in divinis omnia sunt idem ubi non obviat *relationis oppositio* ». Or l'opposition relative comme telle ne se trouve pas dans la notion de *subsistence*.

Pour ce qui regarde la méthode, un commentaire français littéral de la Somme théologique, à côté de réels avantages présente, à notre avis, de plus graves inconvénients. Si celui qui n'est pas familiarisé avec la langue latine, y serre de plus près la pensée thomiste, un constant asservissement au texte pour l'ordonnance des matières et le choix des objections dont un grand nombre ne sont plus actuelles, rend la lecture du livre particulièrement pénible. Nous préférons pour notre part un remaniement plus complet de l'original, où la pensée du Maître soit plus assimilée et mise davantage en rapport avec la tournure d'esprit contemporaine. La tâche est ardue, sans doute, mais elle nous paraît seule apte à provoquer l'intérêt pour la *perennis philosophia*.

N. Balthasar.

Henri Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens.* Un vol. de xix-470 pp. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). — Paris, Alcan, 1908. Prix : 10 fr.

Ce livre est le fruit de beaucoup de lectures dont ne témoigne pas seulement une bibliographie copieuse où les in-folio du moyen âge voisinent avec les brochures de la psychologie la plus moderne. L'auteur a lu les grands mystiques qu'il étudie : sainte Thérèse, Suso, Madame Guyon. Il les a lus et analysés, pour disposer d'après une enquête systématique les expériences dont ils nous livrent le récit, et de cette enquête doit sortir la formule typique du grand mysticisme catholique. Cette formule typique fait alors l'objet d'un examen psychologique, et M. Delacroix en donne une interprétation sur laquelle, déclare-t-il dans sa préface, « les théologiens ne s'étonneront pas de (le) trouver en désaccord avec eux ».

Peut-être en effet ne s'étonneront-ils pas. Mais nous doutons que le désaccord n'ait sa source que dans leurs doctrines théologiques.

M. Delacroix a étudié ses trois exemples avec un soin auquel nous aimons à rendre hommage. Il réussit admirablement à résumer les descriptions des mystiques en reprenant toutes leurs expressions. D'ailleurs il le fait avec un respect infini, et on ne peut s'empêcher de se réjouir du progrès que cela manifeste sur l'époque, récente encore, où l'on ne croyait pouvoir aborder les mystiques qu'avec l'allure d'un aliéniste.

On pourrait certes critiquer le choix des exemples, on pourrait aussi les trouver peu nombreux. Mais M. Delacroix a réponse à ces deux objections. D'abord il n'a pas voulu tenter une « étude d'ensemble sur le mysticisme », mais seulement une contribution préliminaire « sur une partie du mysticisme chrétien ». Le mysticisme chrétien qu'il veut étudier est le mysticisme « achevé », arrivé à son plein épanouissement historique ; c'est aussi le « grand mysticisme » et non pas le mysticisme de second ordre. Assurément, il fallait commencer par là : c'est une méthode très illusoire de débuter dans tout domaine par l'étude de phénomènes inférieurs où les caractéristiques sont mal dessinées ; en psychologie surtout cette méthode est malheureuse. Mais parmi les écrivains mystiques les uns sont des spéculatifs, qui au lieu de s'arrêter à l'expérience visent plutôt à l'expliquer. M. Delacroix devait s'adresser aux auteurs de l'autre école, aux descriptifs. Et ceux-ci n'apparaissent que sur le tard. De plus, il fallait des documents sûrs, et ils sont relativement rares. Les trois exemples choisis ont laissé des documents per-

sonnels abondants et sur lesquels, sauf une certaine critique toujours nécessaire, l'étude peut se baser. Or d'autre part, choisis dans des milieux très différents, l'Allemagne du XIVᵉ siècle, l'Espagne du XVIᵉ, la France du XVIIᵉ, assez indépendants entre eux pour que toute idée d'imitation soit exclue, il paraît à M. Delacroix que l'on peut considérer les traits généraux qu'ils présentent comme une « généralité psychologique ». Cette généralité psychologique sera le mysticisme catholique dans sa forme la plus complète et la plus riche.

Il n'y aurait rien à redire à cette méthode, si l'un des trois exemples choisis ne prêtait à de graves objections. Un écrivain que l'Eglise a rejeté peut difficilement passer pour représentatif du mysticisme catholique. Cette difficulté, remarquons-le bien, n'est pas une difficulté de théologien, mais d'historien. La religion catholique est inséparable de l'organisation ecclésiastique, cela est un fait et non une théorie, et on ne peut étudier un phénomène « catholique » sans en tenir compte.

M. Delacroix a vu la difficulté et il veut s'y dérober dans le chapitre intitulé « Madame Guyon et l'Eglise ». Il essaye d'y rencontrer les critiques que Bossuet, Bourdaloue, Nicole, les « théologiens » dirigent contre le quiétisme. Bossuet, d'après lui, n'a pas compris le mysticisme, il représente une autre forme de piété, « le christianisme raisonnable, le christianisme ordinaire contre le christianisme extraordinaire des mystiques ». C'est une affirmation bien hardie.

Non moins hardie est cette autre affirmation que le mysticisme du groupe quiétiste serait d'accord avec celui des orthodoxes, qu'il respecte le dogme et l'activité méritoire. Ce mysticisme est-il alors, malgré elle, d'accord avec l'Eglise ? N'y a-t-il alors pas deux formes opposées malgré qu'on ait commencé par nous les montrer ? La pensée de M. Delacroix devrait être plus précise. « Il faudrait tout un livre », dit-il, pour épuiser ces questions qui « sont en dehors de notre travail ». Pas si en dehors que cela. Il nous paraît au contraire qu'en reconnaissant Mᵐᵉ Guyon comme un type du mysticisme catholique, M. Delacroix s'expose à altérer la « formule » qu'il donnera de ce mysticisme. Et de fait, cette formule se rapproche surtout du quiétisme. Ce qu'il dit sur l'intuition mystique est basé avant tout sur les quiétistes, et accessoirement sur certaines expressions des orthodoxes qu'il est possible d'interpréter dans le même sens mais que d'autres déclarations bien explicites contrediraient expressément. L'expérience mystique devient ainsi un état très

voisin de l'inconscience, elle est conforme aux théories et aux expériences des néo-platoniciens.

Il est vrai que M. Delacroix écarte l'interprétation de Leuba d'après laquelle l'inconscience est totale. Il montre très bien que la conscience subsiste, mais il ne parle que « d'une certaine forme de conscience », encore bien voisine donc de l'inconscience. Dès lors il n'est pas difficile d'expliquer l'expérience mystique, elle est une sorte de rêve indistinct dans lequel s'achèvent les grands efforts intérieurs. « Tous ceux qui ont fait sur la vie un effort personnel ont, à certains moments, senti en eux et dans l'oubli d'eux-mêmes, comme béatitude ou comme amertume, la vie universelle... (L'intuition mystique) consiste en un certain état d'exaltation, qui abroge le sentiment du moi ordinaire, et qui pose comme une conscience plus ou moins précise d'être au fond même de l'être. L'oubli du moi comme sujet individuel, pourvu d'une histoire, enchaîné au temps et à l'espace, vicié par l'adoration de soi-même, l'entraînement de ses désirs et la poursuite de ses fins individuelles, est senti positivement, si l'on peut dire, dans la béatitude et la liberté qui accompagnent le jeu d'une conscience dégagée de ses limites, et du même coup, la détermination individuelle ayant cessé, ce qui persiste dans la conscience apparaît, par son indistinction même d'avec autre chose, comme un Absolu. Les relations qui limitent et précisent la vie individuelle ont dégagé en s'abrogeant comme une conscience de la vie en général. »

De même, à un autre point de vue, ce sont encore les auteurs quiétistes qui permettent à M. Delacroix de rapprocher les états mystiques de certains états acquis de contemplation. Il admet néanmoins que l'expérience des grands mystiques revêt un caractère incontestable de passivité, et il admet aussi que cette passivité apparaît comme systématique : les états mystiques constituent, d'après les témoignages, un développement suivi, et M. Delacroix a assez bien caractérisé les diverses phases de ce développement, [illegible] avec la [illegible] va se [illegible] toujours davantage.

Il [illegible] assez [illegible] de rendre compte de cette passivité et de cette [illegible]. La passivité devient l'apparence de l'activité subconsciente. « Les germes [illegible] par la conscience réfléchie [illegible], mûrissent et s'épanouissent [illegible] au travail de maturation ; [illegible] d'apercevoir les [illegible] pas sa propre fécondité. » [illegible] les mystiques l'auraient [illegible] marche incertaine et

tâtonnante » par laquelle diverses exigences opposées, celles du tempérament mystique, du dogme chrétien, de la morale chrétienne et de l'activité qu'elle demande, cherchent à se concilier. « Le mystique substitue plus tard la certitude du but atteint et la fixité du chemin parcouru. Toute la lumière finale se projette sur les commencements. »

C'est là sans doute « une hypothèse ». Mais pour qu'elle puisse remplacer l'explication « théologique », il ne suffit pas de l'émettre, même sous une forme ingénieuse. Il faudrait montrer que l'élaboration inconsciente peut donner tout ce qu'elle est censée donner chez les mystiques. M. Delacroix reconnait qu'ils sont bien loin des vulgaires névropathes, qu'ils sont au contraire des types supérieurs d'humanité, des grands actifs. Mais il croit que l'automatisme « intervient aussi bien aux degrés élevés de la hiérarchie psychologique, dans les inventions du génie que dans les constructions du rêve et du délire ».

C'est ce qu'il faudrait prouver. On n'a pas le droit, dit M. Delacroix, de restreindre arbitrairement l'automatisme. On n'a pas davantage le droit de l'étendre arbitrairement. Et c'est le faire que de lui attribuer des progrès psychologiques aussi considérables que ceux des mystiques.

L. Noël.

Giordano Bruno, *Opere italiane*. II. *Dialoghi morali* con note di Giovanni Gentile. Vol. di pag. xix-512. — Bari, Gius. Laterza e figli, 1908. Prix : 7 fr.

Dans la collection des « Classici della filosofia moderna » entreprise en collaboration avec B. Croce, G. Gentile vient de publier avec notes explicatives les dialogues de G. Bruno qui intéressent les questions morales. Ils font suite aux « dialogues métaphysiques » publiés déjà par lui dans la même collection.

Les dialogues moraux comprennent le *Spaccio* (dépossession) *della bestia trionfante*, la *Cabala del cavallo pegaseo* avec une ajoute sur l'*Asino cillenico*, et enfin *Degli Eroici furori*.

Au point de vue doctrinal, ce dernier ouvrage est le plus important, quoique partout se dessinent le panthéisme de l'auteur et sa haine contre la religion qu'il abandonna.

Il n'est pas sans intérêt de prendre connaissance du *monisme* de l'ex-dominicain italien, en ce moment où l'idéalisme moniste issu de Hegel jouit d'une si grande faveur, spécialement en Italie. Pour G. Bruno, Dieu est la *coïncidentia oppositorum*, la complication de

tous les phénomènes. Il y a une matière unique et une forme unique, l'âme du monde, ou plutôt ce ne sont là que deux aspects d'une seule et même réalité : Dieu, qui se développe sans fin et sans liberté.

N. B.

SPINOZA, *Éthique*. Traduction inédite du comte HENRI DE BOULAINVILLIERS, publiée par F. COLONNA D'ISTRIA. — Paris, A. Colin, 1907.

La traduction de l'*Éthique* que le comte de Boulainvilliers écrivit à la fin du XVIIe siècle ou au début du XVIIIe, est probablement la première version française de la grande œuvre de Spinoza. En général, elle pénètre très finement la pensée du philosophe. M. Colonna d'Istria, au surplus, l'a soigneusement complétée et corrigée par de nombreuses notes. Aussi l'ouvrage nous paraît utile pour l'étude du spinozisme. Il ne dispense certes pas de l'original que rien ne peut remplacer, mais il met en lumière des nuances, il donne du relief à certains aspects qui pourraient aisément passer inaperçus.

L'ouvrage est aussi une donnée intéressante de l'histoire du spinozisme et un important élément de l'histoire de l'incrédulité moderne. Il nous montre la philosophie de Spinoza se répandant en France à la fin du XVIIe siècle. Il nous la fait voir lancée dans le courant incrédule qui reprend vigueur peu après le triomphe éphémère de la réforme catholique à laquelle ont attaché leur nom Vincent de Paul et le P. de Condroz, Port-Royal, Pascal, Bossuet et Bourdaloue. Sainte-Beuve comparait le siècle de Louis XIV à un pont jeté sur les eaux de l'incrédulité qui prennent leur source à la Renaissance. Le pont est orné de nobles statues aux attitudes majestueuses. Il n'arrête pas le courant de l'incrédulité, qui aboutit bientôt au siècle des encyclopédistes. Le comte de Boulainvilliers est un de ces incrédules qui marquent la transition des « libertins » du temps de la Fronde aux « philosophes » du XVIIIe siècle. Car le spinozisme de Boulainvilliers s'est tourné avant tout à attaquer le Christianisme. C'est là sa caractéristique. Il n'a point pénétré dans ses profondeurs la pensée de Spinoza, ni encore moins découvert une interprétation originale. L'aspect propre de son activité philosophique consista à faire du *Traité théologico-politique* et de l'*Ethique* une machine de guerre contre le dogme.

M. Colonna d'Istria retrace, d'une manière intéressante à la fois et savante, la vie et l'œuvre de ce curieux personnage.

Henri de Boulainvilliers fit ses études à Juilly, chez les Ora-

toriens. Il y subit sans doute l'influence du cartésianisme auquel bien des attaches reliaient l'Oratoire. Il y fut aussi l'élève de Richard Simon. On verra l'influence exercée par le célèbre exégète sur le développement de l'esprit de Boulainvilliers. Confiné dans sa terre de Saint-Cère, dans le pays de Caux en Normandie, il se livra aux études les plus diverses. Théologie, philosophie, histoire, politique, physique, mathématique, voire alchimie et astrologie, sont les domaines qu'il explora pendant de longues années. En histoire, il recherche l'exactitude rigoureuse, il introduit l'esprit critique. D'un autre côté, il étend remarquablement les frontières de cette science. Il veut donner « une idée nette des généalogies et des successions des hommes dont il parlera » ; il aura « une attention particulière à faire connaître l'histoire des mœurs, des opinions et des religions des différents peuples de la terre ; il marquera autant qu'il est possible l'origine des arts, des cérémonies et des usages chez toutes les nations. » (Tiré de l'Avertissement de son *Abrégé de l'Histoire Universelle*, cité par M. Colonna d'Istria, note p. xvii.)

Le réformateur social, en lui, rappelle Saint-Simon. C'est un féodal. Il déplore l'abaissement que les rois de France ont infligé à la noblesse et pense que l'élévation de celle-ci est un des facteurs essentiels de la gloire et de la prospérité de la France. Mais Boulainvilliers est surtout un incroyant. Il nie le péché originel, la Rédemption, la Trinité, le culte des saints, et s'emporte contre le « fanatisme » et la « superstition ». Bref, il est l'ennemi juré de tout surnaturel. Avec des précautions que lui imposait l'époque, il voulut « utiliser » Spinoza dans la lutte qu'il menait contre le Christianisme. Il fit connaître tout d'abord le *Traité théologico-politique*. En apparence il se donne pour l'historien du spinozisme qu'il se borne à exposer, tout en réprouvant avec indignation les abominables erreurs dont il foisonne. Mais son intention est évidente. Disciple fervent de Spinoza, il cherche à répandre les doctrines du maître. Après le *Théologico-politique*, la présente publication nous le montre passant à l'*Ethique*. Dans la première des deux œuvres, il cherchait des arguments exégétiques contre l'Ecriture Sainte. La seconde lui donne une conception du monde et une éthique qui puissent remplacer le dogme et la morale du Christianisme.

Boulainvilliers marque donc dans l'histoire de l'incrédulité un moment remarquable. Après les « anti-bigots » joyeux viveurs à qui la satisfaction de leurs appétits tenait lieu de philosophie, nous voyons apparaître avec Boulainvilliers des incrédules d'une

voisin de l'inconscience, elle est conforme aux théories et aux expériences des néo-platoniciens.

Il est vrai que M. Delacroix écarte l'interprétation de Leuba d'après laquelle l'inconscience est totale. Il montre très bien que la conscience subsiste, mais il ne parle que « d'une certaine forme de conscience », encore bien voisine donc de l'inconscience. Dès lors il n'est pas difficile d'expliquer l'expérience mystique, elle est une sorte de rêve indistinct dans lequel s'achèvent les grands efforts intérieurs. « Tous ceux qui ont fait sur la vie un effort personnel ont, à certains moments, senti en eux et dans l'oubli d'eux-mêmes, comme béatitude ou comme amertume, la vie universelle... (L'intuition mystique) consiste en un certain état d'exaltation, qui abroge le sentiment du moi ordinaire, et qui pose comme une conscience plus ou moins précise d'être au fond même de l'être. L'oubli du moi comme sujet individuel, pourvu d'une histoire, enchaîné au temps et à l'espace, vicié par l'adoration de soi-même, l'entraînement de ses désirs et la poursuite de ses fins individuelles, est senti positivement, si l'on peut dire, dans la béatitude et la liberté qui accompagnent le jeu d'une conscience dégagée de ses limites, et du même coup, la détermination individuelle ayant cessé, ce qui persiste dans la conscience apparaît, par son indistinction même d'avec autre chose, comme un Absolu. Les relations qui limitent et précisent la vie individuelle ont dégagé en s'abrogeant comme une conscience de la vie en général. »

De même, à un autre point de vue, ce sont encore les auteurs quiétistes qui permettent à M. Delacroix de rapprocher les états mystiques de certains états acquis de contemplation. Il admet néanmoins que l'expérience des grands mystiques revêt un caractère incontestable de passivité, et il admet aussi que cette passivité apparaît comme systématique : les états mystiques constituent, d'après les témoignages, un développement suivi, et M. Delacroix a assez bien caractérisé les diverses phases de ce développement, où l'union avec la divinité va se consommant toujours davantage.

Il était assez difficile de rendre compte de cette passivité et de cette téléologie. La passivité devient l'ignorance de l'activité subconsciente. « Des germes préparés par la conscience réfléchie et tombant sur une nature apte à les recevoir, mûrissent et s'épanouissent sans que le sujet aperçoive rien du travail de maturation; il ne voit que le commencement et la fin, faute d'apercevoir les termes intermédiaires, il ne comprend pas sa propre fécondité. » Quant à la systématisation téléologique, les mystiques l'auraient exagérée. Il n'y aurait en réalité « qu'une marche incertaine et

tâtonnante » par laquelle diverses exigences opposées, celles du tempérament mystique, du dogme chrétien, de la morale chrétienne et de l'activité qu'elle demande, cherchent à se concilier. « Le mystique substitue plus tard la certitude du but atteint et la fixité du chemin parcouru. Toute la lumière finale se projette sur les commencements. »

C'est là sans doute « une hypothèse ». Mais pour qu'elle puisse remplacer l'explication « théologique », il ne suffit pas de l'émettre, même sous une forme ingénieuse. Il faudrait montrer que l'élaboration inconsciente peut donner tout ce qu'elle est censée donner chez les mystiques. M. Delacroix reconnait qu'ils sont bien loin des vulgaires névropathes, qu'ils sont au contraire des types supérieurs d'humanité, des grands actifs. Mais il croit que l'automatisme « intervient aussi bien aux degrés élevés de la hiérarchie psychologique, dans les inventions du génie que dans les constructions du rêve et du délire ».

C'est ce qu'il faudrait prouver. On n'a pas le droit, dit M. Delacroix, de restreindre arbitrairement l'automatisme. On n'a pas davantage le droit de l'étendre arbitrairement. Et c'est le faire que de lui attribuer des progrès psychologiques aussi considérables que ceux des mystiques.

L. Noël.

Giordano Bruno, *Opere italiane*. II. *Dialoghi morali* con note di Giovanni Gentile. Vol. di pag. xix-512. — Bari, Gius. Laterza e figli, 1908. Prix : 7 fr.

Dans la collection des « Classici della filosofia moderna » entreprise en collaboration avec B. Croce, G. Gentile vient de publier avec notes explicatives les dialogues de G. Bruno qui intéressent les questions morales. Ils font suite aux « dialogues métaphysiques » publiés déjà par lui dans la même collection.

Les dialogues moraux comprennent le *Spaccio* (dépossession) *della bestia trionfante*, la *Cabala del cavallo pegaseo* avec une ajoute sur l'*Asino cillenico*, et enfin *Degli Eroici furori*.

Au point de vue doctrinal, ce dernier ouvrage est le plus important, quoique partout se dessinent le panthéisme de l'auteur et sa haine contre la religion qu'il abandonna.

Il n'est pas sans intérêt de prendre connaissance du *monisme* de l'ex-dominicain italien, en ce moment où l'idéalisme moniste issu de Hegel jouit d'une si grande faveur, spécialement en Italie. Pour G. Bruno, Dieu est la *coïncidentia oppositorum*, la complication de

tous les phénomènes. Il y a une matière unique et une forme unique, l'âme du monde, ou plutôt ce ne sont là que deux aspects d'une seule et même réalité : Dieu, qui se développe sans fin et sans liberté.

N. B.

Spinoza, *Éthique*. Traduction inédite du comte Henri de Boulainvilliers, publiée par F. Colonna d'Istria. — Paris, A. Colin, 1907.

La traduction de l'*Éthique* que le comte de Boulainvilliers écrivit à la fin du XVII[e] siècle ou au début du XVIII[e], est probablement la première version française de la grande œuvre de Spinoza. En général, elle pénètre très finement la pensée du philosophe. M. Colonna d'Istria, au surplus, l'a soigneusement complétée et corrigée par de nombreuses notes. Aussi l'ouvrage nous paraît utile pour l'étude du spinozisme. Il ne dispense certes pas de l'original que rien ne peut remplacer, mais il met en lumière des nuances, il donne du relief à certains aspects qui pourraient aisément passer inaperçus.

L'ouvrage est aussi une donnée intéressante de l'histoire du spinozisme et un important élément de l'histoire de l'incrédulité moderne. Il nous montre la philosophie de Spinoza se répandant en France à la fin du XVII[e] siècle. Il nous la fait voir lancée dans le courant incrédule qui reprend vigueur peu après le triomphe éphémère de la réforme catholique à laquelle ont attaché leur nom Vincent de Paul et le P. de Condroz, Port-Royal, Pascal, Bossuet et Bourdaloue. Sainte-Beuve comparait le siècle de Louis XIV à un pont jeté sur les eaux de l'incrédulité qui prennent leur source à la Renaissance. Le pont est orné de nobles statues aux attitudes majestueuses. Il n'arrête pas le courant de l'incrédulité, qui aboutit bientôt au siècle des encyclopédistes. Le comte de Boulainvilliers est un de ces incrédules qui marquent la transition des « libertins » du temps de la Fronde aux « philosophes » du XVIII[e] siècle. Car le spinozisme de Boulainvilliers s'est tourné avant tout à attaquer le Christianisme. C'est là sa caractéristique. Il n'a point pénétré dans ses profondeurs la pensée de Spinoza, ni encore moins découvert une interprétation originale. L'aspect propre de son activité philosophique consista à faire du *Traité théologico-politique* et de l'*Éthique* une machine de guerre contre le dogme.

M. Colonna d'Istria retrace, d'une manière intéressante à la fois et savante, la vie et l'œuvre de ce curieux personnage.

Henri de Boulainvilliers fit ses études à Juilly, chez les Ora-

toriens. Il y subit sans doute l'influence du cartésianisme auquel bien des attaches reliaient l'Oratoire. Il y fut aussi l'élève de Richard Simon. On verra l'influence exercée par le célèbre exégète sur le développement de l'esprit de Boulainvilliers. Confiné dans sa terre de Saint-Cère, dans le pays de Caux en Normandie, il se livra aux études les plus diverses. Théologie, philosophie, histoire, politique, physique, mathématique, voire alchimie et astrologie, sont les domaines qu'il explora pendant de longues années. En histoire, il recherche l'exactitude rigoureuse, il introduit l'esprit critique. D'un autre côté, il étend remarquablement les frontières de cette science. Il veut donner « une idée nette des généalogies et des successions des hommes dont il parlera » ; il aura « une attention particulière à faire connaître l'histoire des mœurs, des opinions et des religions des différents peuples de la terre ; il marquera autant qu'il est possible l'origine des arts, des cérémonies et des usages chez toutes les nations. » (Tiré de l'Avertissement de son *Abrégé de l'Histoire Universelle*, cité par M. Colonna d'Istria, note p. XVII.)

Le réformateur social, en lui, rappelle Saint-Simon. C'est un féodal. Il déplore l'abaissement que les rois de France ont infligé à la noblesse et pense que l'élévation de celle-ci est un des facteurs essentiels de la gloire et de la prospérité de la France. Mais Boulainvilliers est surtout un incroyant. Il nie le péché originel, la Rédemption, la Trinité, le culte des saints, et s'emporte contre le « fanatisme » et la « superstition ». Bref, il est l'ennemi juré de tout surnaturel. Avec des précautions que lui imposait l'époque, il voulut « utiliser » Spinoza dans la lutte qu'il menait contre le Christianisme. Il fit connaître tout d'abord le *Traité théologico-politique*. En apparence il se donne pour l'historien du spinozisme qu'il se borne à exposer, tout en réprouvant avec indignation les abominables erreurs dont il foisonne. Mais son intention est évidente. Disciple fervent de Spinoza, il cherche à répandre les doctrines du maître. Après le *Théologico-politique*, la présente publication nous le montre passant à l'*Ethique*. Dans la première des deux œuvres, il cherchait des arguments exégétiques contre l'Ecriture Sainte. La seconde lui donne une conception du monde et une éthique qui puissent remplacer le dogme et la morale du Christianisme.

Boulainvilliers marque donc dans l'histoire de l'incrédulité un moment remarquable. Après les « anti-bigots » joyeux viveurs à qui la satisfaction de leurs appétits tenait lieu de philosophie, nous voyons apparaître avec Boulainvilliers des incrédules d'une

espèce nouvelle. Ce n'est plus le scepticisme cynique et épicurien des Bussy-Rabutin et des Théophile de Viau contre lesquels tonitrua le Père Garasse, mais une incrédulité savante qui s'en prend au dogme au nom d'une conception philosophique.

E. Janssens.

E. Belfort Bax, *The Roots of Reality* (being suggestions for a philosophical reconstruction), xi-351 pp. — London, E. Grant Richards, 1907.

« L'auteur, partant de certains postulats, basés sur la constitution de la conscience elle-même, cherche à... indiquer les directions que toute future construction philosophique lui paraît devoir suivre si elle veut être, même relativement, à la hauteur de l'esprit philosophique d'aujourd'hui » (p. ix). M. Belfort Bax considère comme acquis l'idéalisme absolu (p. 7), « mais peut-être pas sous la forme dans laquelle il a été présenté jusqu'ici ».

La question fondamentale, pour l'auteur, est de rechercher l'essentiel de la conscience, cette conscience qui forme toute la réalité. « A ce point de vue le développement de la philosophie en Allemagne, de Kant à Hegel, est typique. Kant tenta de placer [les deux] éléments [1]) côte à côte. Chez Fichte il est douteux que le « moi », son postulat fondamental, ait été conçu comme pure forme de pensée ou comme volonté, c. à d. comme impulsion alogique, quoique dans la dernière période de ce système la dernière conception semble prédominer. Avec Schelling cette position s'accentue et Schopenhauer en fait définitivement la pierre angulaire de sa construction philosophique. Hegel au contraire est l'apôtre de la forme de pensée ou du logique. La réalité n'est pour lui que le système de toutes les formes possibles de pensée, de toutes les relations logiques » (p. 57).

M. Belfort Bax défend une opinion intermédiaire : dans tout terme de conscience nous trouvons du logique et de l'alogique. La distinction entre logique et alogique cadre avec la distinction aristotelicienne de matière et forme ; il n'y a pas de forme sans matière, pas de détermination sans quelque chose d'indéterminé qu'elle détermine. Dans la triade classique, l'alogique correspond au sujet et à l'objet (moi et non-moi), le logique à la relation entre sujet et objet (p. 97). L'antithèse entre logique et alogique apparaît sous différents modes : particulier et universel, être et apparence, infini

1) Matière et forme.

et fini, hasard et loi. En tout il y a du particulier et de l'universel, du phénomène et de l'être, du fini et de l'infini ; « de même la réalité, parce que processus dans le temps, inclut toujours un irréductible élément de hasard, que la catégorie de cause s'efforce vainement de réduire » (p. 98). De là, un refus catégorique d'admettre un absolu quelconque, un Dieu, une fin suprême (voir les chapitres IV et VIII). Tout est et reste imparfait, nous ne pouvons que parler d'une « direction » que prend l'évolution de la conscience universelle.

Mais alors, quelle réponse donner à l'homme au sujet de sa fin dernière ? M. Belfort Bax risque une curieuse et étrange « hypothèse sociologique transcendantale » (pp. 126-136). L'évolutionnisme nous montre que les formes organisées vont en se compliquant de plus en plus de la molécule à la cellule, à l'homme. Or (p. 128) « Haeckel et les matérialistes modernes postulent avec insistance un côté psychologique élémentaire, même pour la molécule et l'atome ». Et l'on peut ainsi tracer l'évolution « depuis la sensibilité dans les formes les plus basses de la vie organique à la penséemaîtresse intellectuelle jointe au plus haut développement du corps animal, c. à d. la forme humaine ». Et si cette évolution continue, à quoi aboutit-elle ? A une conscience plus élevée, correspondant à un « corps » plus complexe, à une conscience *sociale*, « le côté psychique s'élevant jusqu'au type évolutionnaire supra-organique, supra-animal » (p. 129), ce que M. Belfort Bax appelle « human society in its corporate capacity ». C'est vers ce but que les hommes doivent tendre, s'efforçant de s'unifier, de former une conscience sociale.

M. Belfort Bax, s'il n'est pas toujours convaincant, écrit du moins clairement. Il a le tort de trop croire que l'idéalisme absolu est *la* philosophie moderne, et que tout vrai philosophe moderne est idéaliste absolu.

L'ouvrage est un exposé commode d'une philosophie réputée inabordable. A ce titre il mérite d'être lu. Il a cette grande qualité d'être consciencieux, bien informé sur l'idéalisme anglais et américain.

R. Feys.

Georg Sattel, *Martin Deutinger als Ethiker*, S. viii-304. — Paderborn, Schöningh, 1908 ; Mk 5,60.

Ce volume, le premier de la nouvelle collection Studien zur Philosophie und Religion, éditée par le Dr R. Stölzle, a l'in-

contestable mérite de grouper les idées répandues dans l'œuvre immense de Deutinger, et de leur conserver par de nombreuses citations toute leur originalité.

L'Ethique peut résoudre le conflit moderne entre la pensée et la foi, à condition de se baser sur le véritable concept de la liberté. La conscience personnelle, seule, permet d'échapper à l'arbitraire et à un déterminisme inconscient ; elle distingue Dieu et la nature, et cette distinction, qui fonde la liberté humaine, explique aussi sa relativité. Ce concept de la liberté est primordial. Il ne saurait cependant s'acquérir, selon Deutinger, sans la manifestation personnelle de Dieu. La morale grecque, privée de la révélation, n'a-t-elle pas cherché vainement dans la *Selbsterlösung* l'idéal de la vie intérieure ?

D'autre part, l'Ethïque orientale, — qui devait naturellement se tourner vers le divin — pour ne pas avoir connu un Dieu personnel absolument libre, n'a pu éviter d'identifier la conscience de Dieu et la conscience de la nature. La morale chrétienne, elle, résout le problème. L'amour est « das einzige, höchste, objektiv und subjektiv bestimmte Sittengesetz » (p. 192). Dieu seul est amour ; le but de la rédemption est la révélation parfaite de l'amour divin. L'homme, qui par nature n'est que désir et passion, acquiert par la grâce la force d'aimer en Dieu. Mais l'œuvre morale ne s'arrête pas à la Révélation. Celle-ci a présenté les données objectives, que l'homme doit s'assimiler par son activité propre. La période des Pères de l'Eglise présente l'identification de la conscience subjective avec les lois morales chrétiennes. Le moyen âge subordonne le côté subjectif aux données objectives, tandis que l'époque moderne agit en sens inverse. Mais la période naissante réunira les deux points de vue en une unité supérieure.

Après avoir étudié le témoignage que rend l'histoire en faveur de la morale chrétienne, Deutinger veut montrer comment la raison aussi lui rend hommage. Il a su trouver une défense serrée des commandements chrétiens en regard des exigences de la nature. Mais, sous couleur de purifier le christianisme de taches humaines, il émet sur la grâce, sur les bonnes œuvres volontaires, sur le péché mortel, des théories peu orthodoxes.

L'œuvre de Deutinger est néanmoins un brillant plaidoyer pour la morale religieuse ; et à côté d'idées inexactes, on y rencontre des conceptions supérieures et des considérations dont l'originalité et la nouveauté méritent l'attention.

A. Baert.

Guido Villa, *La psychologie contemporaine*. Avec une lettre-préface de M. E. Boutroux. Traduit par Ch. Rossigneux avec la collaboration de MM. Valentin et Battesti. In-8° de x-481 pp. — Paris, Giard et Brière.

A la suite de M. Külpe, l'auteur distingue trois périodes dans l'histoire de la psychologie. Dans la première, qui va de l'antiquité jusqu'à Descartes, l'âme est identifiée avec le principe vital. La seconde commence avec l'opposition entre le « sens interne » et le « sens externe » introduite par Descartes ou, plus exactement, par Locke. Dans la troisième on arrive, en se basant sur l'unité de l'expérience, à n'admettre qu'une différence de points de vue entre le monde de la conscience et le monde de la nature. La psychologie y est définie « la science de l'expérience subjective et directe », tandis que les sciences de la nature sont celles de l'expérience objective et indirecte. A cette dernière époque qui a commencé vers 1855, la psychologie progresse et s'établit vis-à-vis de la philosophie, de la physiologie et des sciences morales pour devenir — ne citons que les noms principaux — empirique avec Bain, expérimentale avec Fechner, évolutionniste avec Spencer. Grâce surtout à Wundt, elle prend un nouveau développement vers 1878. Peu à peu, sa physionomie nouvelle s'affirme ; ses traits distinctifs (tendances antimétaphysiques et antiintellectualistes, actualisme et volontarisme, parallélisme de la série psychique et de la série physique, de la vie individuelle et de la vie sociale) apparaissent avec plus de netteté. En même temps, elle se propage au point de se faire accepter par la majorité des psychologues.

Telle est « la psychologie moderne », « la psychologie scientifique contemporaine » que M. Villa étudie en une série de chapitres qui traitent respectivement du développement historique de la psychologie, de sa définition et de son objet, de l'esprit et du corps, des méthodes de la psychologie, des fonctions psychiques, de la composition et du développement de la vie psychique, de la conscience, enfin des lois psychologiques. Dans ces cadres où il inventorie la littérature contemporaine, l'auteur a su faire entrer la plupart des théories émises par des psychologues, même de second ordre, en Angleterre, aux Etats-Unis, en Allemagne, en France et en Italie. Leurs vues y sont exposées, opposées et souvent critiquées. La psychologie y est fouillée dans tous ses départements et jusque dans ses rapports avec les sciences voisines. De nombreuses références au bas des pages suggèrent des lectures et fournissent des moyens de contrôle.

Malheureusement, l'auteur ne témoigne pas du même souci

d'information en ce qui concerne la scolastique et particulièrement le thomisme. Il ne paraît bien connaître ni l'une ni l'autre. Qu'on en juge par ces extraits : « La philosophie ancienne (il en est de même de celle du moyen âge) n'admettait aucune différence spécifique entre les deux ordres de faits, physiques et psychiques (confondus par elle dans le « principe vital »), et était instinctivement portée, surtout pendant la période antésocratique, à un matérialisme naïf, tout différent du matérialisme moderne » (p. 124). « Pendant tout le moyen âge, si imbu des idées d'Aristote, on ne discuta que d'âme sensitive et d'âme rationnelle ; les néo-platoniciens et, plus tard, les scolastiques, attribuèrent un caractère divin, surnaturel à la seconde, et confondirent au contraire la première avec le monde physique. On était encore loin d'une distinction entre âme et corps fondée sur des principes généraux, et Descartes seulement la fera » (p. 125). Plus loin, à propos du cardinal Mercier, le seul néo-thomiste qu'il cite, l'auteur écrit : « Plus discutable est la théorie de la jeune école néo-thomiste qui veut prouver que la psychologie scientifique moderne, après avoir renversé la conception dualiste de Descartes, revient à l'idée animiste de l'anthropologie de saint Thomas, pour qui l'esprit et le corps se confondent dans le concept unique, vague et indéterminé d'âme. Toutefois, pour admettre cette identité des deux ordres de phénomènes que nous appellerons anthropologiques, il faudrait nier tout ce que la biologie et la psychologie ont, de nos jours, définitivement établi » (p. 166). Cette incompréhension est d'autant plus regrettable que l'étude du thomisme aurait pu fournir à l'auteur des fils conducteurs pour sortir des impasses où, sur plusieurs points, l'évolution de la psychologie moderne a fait aboutir nombre de nos contemporains. Sa critique trop idéaliste aurait gagné à s'inspirer de la psychologie et de la métaphysique scolastiques. Aussi souhaitons-nous que le distingué professeur de l'Université de Rome fasse une part plus large au néo-thomisme dans les éditions postérieures. Quoi qu'il en soit, son ouvrage constitue l'introduction historico-critique la plus détaillée à la psychologie contemporaine. Il possède dès maintenant assez de titres pour mériter une place d'honneur dans toutes les bibliothèques philosophiques, à preuve les traductions allemande, espagnole et anglaise qui ont déjà paru.

J. Latinus.

Dr Eugen Heinr. Schmitt, *Kritik der Philosophie vom Standpunkte der intuitiven Erkenntnis*. S. viii-507. — Leipzig, Fritz Eckardt, 1908 ; Mk. 7.

Le subjectivisme de Kant s'est arrêté à mi-chemin ; la *Critique de la Philosophie* du Dr Schmitt en est une nouvelle preuve, et un des mérites de son ouvrage est de relever les défauts de la méthode kantienne, et de montrer où en mène l'application rigoureuse. L'erreur fondamentale de Kant a été de créer les catégories « pour quelque chose d'autre qu'elles-mêmes » ; le Dr Schmitt ne veut pas les appliquer au donné sensible, mais montrer que le « monde psychique intérieur » *(Innenwelt)* loin de n'avoir qu'une valeur phénoménale, constitue la seule réalité positive ; au delà du domaine que l'expérience ne peut atteindre, il n'y a plus rien de réel (p. 165).

L'auteur se défend cependant d'être subjectiviste ; la distinction entre l'objectif et le subjectif vient d'une confusion initiale, due à une erreur de méthode que nous examinerons plus loin. L'analyse de l'expérience interne, au moyen de l'intuition, doit selon lui dissiper les malentendus plus que séculaires qui divisent si profondément les philosophes, en inaugurant un panthéisme mystique qui tient de l'ancienne philosophie gnostique, du néo-spinozisme et de l'idéalisme post-kantien.

Toute science a pour objet d'unifier les impressions dans un domaine déterminé afin de reconstituer de la façon la plus adéquate l'« original » que nous devinons sans l'atteindre.

L'objet de la philosophie est la connaissance, qui *comprend* toutes les sciences dans une intuition univoque. La philosophie devra donc étudier la connaissance en elle-même et pour elle-même, et c'est ainsi qu'on peut dire que son objet propre est le « monde intérieur » dont il lui faudra reconstituer l'unité en synthétisant les diverses formes psychiques fondamentales dans une intuition supérieure (p. 35).

La philosophie étudie donc les réalités primitives, et ne peut évidemment adopter la méthode discursive dont se servent les sciences particulières, sans méconnaître le caractère d'originalité de l'expérience interne (pp. 110, 148). Ce serait étudier l'idée, non comme du donné interne, c'est-à-dire dans sa réalité primitive, mais comme une *äussere Existenz*, ce qui amène à faire du sensible le principe de toute connaissance, et à identifier le fondement du sensible et le fondement de la connaissance. Kant lui-même, bien qu'il ait établi le principe de la nécessité de la méthode intuitive

dans la recherche des catégories, se trompe quand il n'étudie celles-ci que comme des formes rigides et figées dans une immobilité pareille à celle des données sensibles, qui, d'ailleurs, ne prennent cet aspect que dans la mémoire (p. 116). Il en fait de la sorte des conditions *subjectives* de connaissance de l'objet extérieur qu'on ne peut atteindre, et les appelle des formes vides. L'erreur vient de ce qu'il abandonne « ce merveilleux télescope appelé intuition » (p. 7) pour se tourner vers l'extérieur, et adopter la méthode discursive qui, en philosophie, « mène à un brouillard opaque, à la mer immense et sans rivages de la spéculation... » (p. 179).

Loin d'être un outil destiné à quelque chose de distinct d'elle, la connaissance constitue elle-même l'acte propre de la vie psychique supérieure, et contient en elle-même les formes inférieures comme ses fondements. Quelles sont ces formes psychiques que l'intuition nous fait découvrir? Ce sont d'abord les *impressions*, éléments primitifs et irréductibles de la vie psychique ; ensuite l'*imagination*, qui revêt des formes variées, depuis la perception de la double et triple dimension, jusqu'à la fonction synthétique, qui, en unifiant les impressions élémentaires, les fait apparaître comme des « êtres en soi » existant en dehors de nous (p. 16). C'est là l'origine de la distinction entre objectif et subjectif, de la croyance au « transcendent » (p. 182) et de l'erreur initiale de presque tous les systèmes philosophiques : le fait de considérer le sujet pensant comme un être fini et spirituel ; — fini, parce qu'on l'assimile aux choses sensibles que l'imagination projette dans un monde extérieur ; spirituel, parce qu'on oppose certains de ses caractères à ceux qu'on trouve dans ces réalités extérieures. Et ainsi la perception de l'infini, de l'universel, de l'immatériel, a toujours été expliquée de façon incompréhensible (le réalisme), mystique (les systèmes religieux), ou contradictoire (le matérialisme et le positivisme). Si, au lieu de rechercher en dehors de lui l'explication de ces faits — pour les attribuer à une réalité transcendante, mystérieuse et inconnaissable, — l'homme s'était fié à son intuition, il n'aurait pas considéré la pensée comme un instrument destiné simplement à informer le donné sensible ; il aurait vu que la *pensée* est une fonction distincte de l'imagination, qui nous fait tout apparaître comme des réalités extérieures et finies et nous assimile à celles-ci. L'imagination reconstitue *tel* ensemble d'impressions élémentaires ; la pensée est universelle, elle est la fonction spécifique de l'homme.

L'analyse du monde psychique interne nous montre ainsi une



Innerlichkeit vivante et lumineuse derrière laquelle ne se cache pas un objet situé en dehors d'elle, ou une chose-en-soi qui nargue « le bon vieux Kant » impuissant à l'atteindre, ou même un substrat inoffensif quelconque. L'*Innerlichkeit* constitue à elle seule son propre soutien et sa propre réalité primitive (pp. 102, 174). L'intuition nous montre ainsi que l'universel et le particulier, le fini et l'infini, loin de s'opposer comme des éléments d'une mystique incompréhensible, s'accordent parfaitement ; et le critère de la vérité, qui nous garantit la valeur de nos formes psychiques, est constitué par l'identité d'une impression avec elle-même (p. 123).

Le moi est principe et sujet de ses formes ; et la question d'autres *Ichheiten* à côté du sujet pensant est résolue grâce à l'intuition intellectuelle, qui perçoit les actes de l'homme, non plus comme individuels, mais comme des actes ayant une valeur pour tous les temps et tout l'espace, puis pour toutes les intelligences. Cette intuition est due non au moi particulier, mais à une *Innerlichkeit* hyperindividuelle. Cette hypothèse confirme les faits de conscience collective, tant physiques (télépathie, etc.) que psychiques (religion, morale, esthétique). Quand tous les hommes auront, au moyen de la méthode intuitive, pris conscience de ces « régions éthérées de la contemplation éternelle », le solipsisme sera anéanti, et cette heure sera celle de l'incarnation du « Logos », de l'avènement du royaume de Dieu et de l'amour... (pp. 165, 170).

La méthode discursive a amené la chute de l'homme ; il s'est cru fini et semblable aux impressions qu'il projetait en dehors de lui ; chute nécessaire, parce qu'elle a préparé la grande régénération : « la méthode intuitive scientifique, qui s'épanouit en un soleil de vie pour faire germer la Religion de l'Humanité » ! (p. 184).

Les superstitions théologique et philosophique ont le même fondement : la croyance à une *Jenseitigkeit*, à une transcendance. C'est là la conséquence d'une méprise « enfantine », toujours la même : la considération exclusive des images d'un monde extérieur, et la négligence complète d'une analyse scientifique de l'expérience, « promenade de l'œil spirituel à travers les formes de l'esprit, dans les abîmes éblouissants de ce prodige par excellence que nous sommes nous-mêmes, l'esprit humain... » — La science intuitive de l'esprit n'a qu'un article de foi : croire à la réalité complète des impressions qui se manifestent dans le moi ; — une défense : ne pas falsifier ces formes psychiques et les confondre chaotiquement ; — un commandement : avoir le regard pur et droit. (pp. 100-101 ; 182).

La *partie historique* a pour objet principal le développement de

l'idée d'infini et d'universel à travers les âges — de Thalès à von Hartmann. On comprendra aisément que les préférences du Dr Schmitt vont aux néo-platoniciens et aux gnostiques dans l'antiquité, à Spinoza et aux postkantiens panthéistes pour l'époque moderne. — La scolastique (pp. 331-337) est étudiée très sommairement au point de vue des universaux : son erreur fondamentale a été, paraît-il, d'objectiver l'universel, de créer ainsi un Dieu transcendant, et de mettre au service de la théologie toute la subtilité qui la caractérise (p. 129). — Le système de Kant est exposé de façon claire et logique, et la critique de sa méthode est développée dans l'esprit indiqué plus haut.

Comment apprécier ce volumineux ouvrage? A côté de compilations documentées, nous y trouvons des rêves de la dernière fantaisie, sans parler du style métaphorique et solennel, frisant parfois un pathos de goût douteux. Et somme toute, nous ne voyons pas pourquoi il nous faudrait abandonner une théorie qui assigne à l'être connaissant et à l'être matériel le même genre, tout en les rangeant dans des espèces différentes, pour tomber dans la confusion de la connaissance et de son objet ; pourquoi nous devrions, au lieu de continuer à nous fier à l'évidence objective, prendre comme critère de la vérité l'identité d'une impression avec elle-même ; pourquoi l'objet de la philosophie serait la seule connaissance, alors que nous y étudions celle-ci de même que son objet... Ce sont là des postulats dont la nécessité ne nous apparaît pas, et qui sont bien fragiles pour servir de base à tout un échafaudage philosophique. Ce livre caractérise, d'une manière outrée, un mode de penser qui est en voie de conquérir une vogue sans doute passagère. Mais cette outrance même fait son intérêt.

G. Ryckmans.

Profr G. Tuccimei, *La decadenza di una teoria*. — Roma, Pustet, 1908.

L'auteur, professeur de sciences naturelles à l'Apollinaire, est très connu par ses nombreuses publications scientifiques, et ses réfutations de la théorie de l'Evolution.

Dans ce nouvel ouvrage il a voulu résumer les idées qu'il professe depuis vingt ans. Il se réjouit de voir l'Evolutionnisme en décadence, puisque, dit-il, d'anciens évolutionnistes, italiens et étrangers, tels que Grassi de Rome, Carazzi de Padoue, Giardina de Pavie, Delaye, Hartmann, Brettes, Fleischmann, Gerard, Meunier, Hoppe etc.,

confessent l'insuffisance de l'hypothèse pour expliquer l'origine des espèces.

Il rappelle que la *sélection naturelle* et la *sélection sexuelle*, les deux facteurs du Darwinisme, ont été démontrées, l'une incapable de produire quelque chose de nouveau, l'autre sans valeur et ridicule ; au *Lamarkisme* personne ne croit plus ; et quant aux preuves de l'évolution, celle des *organes rudimentaires* tombe devant les progrès de la physiologie, et les faits de la *géologie* et de la *paléontologie* se prêtent à toutes les interprétations (Cap. I). L'auteur expose ses critiques ded eux nouvelles hypothèses évolutionnistes ; c'est-à-dire : 1° l'hypothèse des *mutations*, de de Vries, qui remplacerait l'action lente des facteurs darwiniens et lamarkiens par la transformation *instantanée* des espèces, hypothèse acceptée par le Père Wassmann (Cap. II) ; et 2° l'hypothèse de la *polyphylogénèse*, du même Père Wassmann et du Père Gemelli, d'après laquelle un certain nombre d'espèces, originairement créées, auraient évolué successivement dans les temps géologiques, en plusieurs descendances séparées et indépendantes, jusqu'à l'origine des *espèces systématiques actuelles* (Cap. III).

Voici les conclusions de la critique que fait l'auteur de l'hypothèse de de Vries, où l'idée même d'*espèce* est changée : *a*) Les expériences de de Vries ne prouvent que le mode d'origine des races et variétés. — *b*) Des espèces formées par ces expériences, une seulement peut se maintenir à cause d'une certaine intensité des caractères, qui persistent à travers quelques générations. — *c*) Les *mutanti* (anglais *mutants*, c'est le nom que de Vries donne aux espèces formées par ses expériences) ne sont que le résultat de précautions que l'œuvre de l'homme seulement peut réaliser, et qui par conséquent ne prouvent rien en faveur de l'origine naturelle des mutations. — *d*) Les espèces naturelles et primitives sont le résultat de l'action libre des causes naturelles qui opèrent sur les plantes et sur les animaux ; ce sont des formes, ou complexus de formes voisines, liées par la loi héréditaire dans un état d'équilibre stable, qui n'a rien de commun avec l'apparition des variétés. — *e*) Les *mutanti* à l'état naturel n'ont pas encore été trouvés.

L'auteur suit de Vries dans ses expériences sur la *formation des hybrides*, dont le but a été double : montrer une nouvelle origine des *mutanti*, dans l'hybridisme, et affaiblir encore le concept d'espèce, qui se base sur l'impossibilité des hybrides, ou au moins sur l'extinction graduelle de leur descendance. Il suit encore le Père Wassmann dans ses observations sur les variations des

stafilinidae, qui aboutissent, dit l'auteur, à des arguments réfutés depuis longtemps.

Quant à l'hypothèse de la polyphylogénèse qui suppose la création de quelques espèces au moins, l'auteur remarque que le caractère le plus discutable de l'Evolutionnisme classique y subsiste toujours.

On a voulu faire appel pour la *polyphylogénèse* aux expériences de de Vries, et aux recherches *biométriques ;* mais si les premières valent quelque chose, elles valent autant pour l'Evolutionnisme général monophylétique ; les secondes ne sont qu'un exercice arithméticographique inutile.

Le livre est écrit dans une forme facile et agréable.

BONAMARTINI.

A. MEYENBERG, *Brennende Fragen.* Heft II : *Ob wir Ihn finden ?* — Luzern, Druck und Verlag von Räber u. Cie, 1907. S. 204.

Ce volume contient des conférences données à Berlin, à Lucerne, à Zurich sur l'existence de Dieu ; conférences développées dans la suite, complétées et enrichies de citations nombreuses puisées dans diverses œuvres de science et d'apologie.

L'auteur nous invite à le suivre à travers « macrocosme et microcosme, monde intérieur et extérieur ». Tout d'abord (Chap. I) l'existence de causes secondes fait conclure à l'existence d'une cause première ; quant à la série infinie de causes secondes, tantôt l'auteur en décline la possibilité, tantôt il tente une réfutation de l'objection qu'elle contient, réfutation qui ne nous paraît pas assez stricte : « Si la série infinie existe, un seul peut l'avoir conçue et réalisée, un Esprit infini » (p. 17).

Aux Chapitres II, III et IV on passe de la contingence des choses sensibles à l'existence d'un être nécessaire. La matière n'est pas éternelle, pas nécessaire : en effet, étant inerte c. a. d. indifférente au mouvement et au repos, son mouvement provient nécessairement d'un moteur extérieur (p. 26). La vie sur terre n'est pas éternelle. Il y eut un temps où la température était si élevée que toute vie était impossible ; or ni la pensée philosophique, ni les recherches scientifiques n'ont fourni la preuve que la matière brute ait des aptitudes à engendrer la vie ; donc la vie a été créée (pp. 37-40).

Chapitre V. — L'ordre existe dans la nature ; il faut qu'un esprit tout-puissant et sage l'ait créé (pp. 51-53). « Il n'est pas possible qu'un ordre si merveilleux soit le résultat d'un hasard » (p. 75). L'auteur fait l'application de cette preuve au domaine spécial de la botanique, de la zoologie, de l'astronomie.

Le monde extérieur proclame un Créateur. L'homme lui-même entend intérieurement la voix de Dieu ; l'homme libre a le sentiment du devoir, du bonheur après le devoir accompli, du remords après le mal commis ; il porte dans son cœur une aspiration à la félicité : ces sentiments ne sont-ils pas la voix de Dieu ? La vie de Jésus, la vie des saints, l'abnégation et la haute vertu de certaines âmes d'élite ne sont-ce pas autant de preuves de l'existence d'un Dieu sage et bon ? (pp. 129-140). La charité qui travaille et triomphe dans le cœur de l'homme, ne peut être le résultat d'un enchevêtrement moléculaire ; elle est une preuve de l'existence de Dieu (pp. 140-144).

Si on passe de l'individu au genre humain, on constate que les voix des différents peuples s'accordent à proclamer l'existence de Dieu. Or suivant la parole de saint Thomas : « Ce que tous disent communément en matière morale-religieuse ne peut être faux » (p. 149).

Max Müller a écrit au sujet des peuples de l'Inde : « Plus on recule dans le temps, plus pures sont les conceptions de la divinité » (p. 152), texte qui contredit évidemment l'opinion ou le préjugé de certains savants pour qui le fétichisme est la religion primitive.

Tel est le fond de l'ouvrage. Quant à la forme, peut-être est-elle restée très oratoire. Il y a des enfilades de mots sonores, *grosszügig*, *kleinmeisterlich*, *donnern*, *hallen*, etc. qui font moins plaisir à la lecture qu'à l'audition. Dans l'atmosphère surchauffée des « *Katholikentage* », le talent de M. Meyenberg obtient, on le sait, de vifs et annuels succès. Mais lorsque son style s'offre à la lecture paisible et reposée, il gagnerait, nous paraît-il, à atténuer un peu son éclat.

G. L.

GUIBERT, *Les Croyances religieuses et les Sciences de la nature*. — Paris, Beauchesne ; 320 pp. Prix : 3 fr.

Un livre comme celui que nous présente M. Guibert est toujours d'actualité, malgré les multiples démêlés auxquels ont déjà donné lieu les problèmes qui y sont discutés. Rien de bien spécial, au point de vue philosophique, dans l'ouvrage. La foi y est défendue selon la méthode traditionnelle, mais mise au courant des sciences. Ni scientifique ni populaire, l'étude s'adresse à un niveau intellectuel moyen, niveau d'où part d'ailleurs l'attaque.

M. Guibert vise les agnostiques et les matérialistes. Dieu existe, car il y a eu des commencements : l'énergie forme une somme constante mais qui se dégrade, et la vie n'a pas toujours été. On

pourrait faire observer que l'argument de l'ordre du monde ne prouve qu'en recourant à l'argument des contingences. Les arguments des matérialistes basés sur l'évolution et la biologie, de même que le déterminisme sont traités de façon remarquable mais point nouvelle.

L. DECHAMPS.

Abbé SENDERENS, *Apologie scientifique de la foi chrétienne*, d'après Mgr DUILHÉ DE SAINT-PROJET. — Paris, Poussielgue ; XVI-440 pp.

C'est une nouvelle édition de l'ouvrage paru en 1903. Œuvre bien connue que celle de Mgr Duilhé de Saint-Projet, remaniée par M. Senderens. Sa vogue est toujours la même et la présente édition la met au courant des derniers travaux scientifiques. La question du transformisme est rajeunie ; les questions cosmogoniques et d'évolution biologique sont traitées d'une manière entièrement modifiée. La réfutation du monisme a été supprimée pour reparaître dans un prochain ouvrage.

L. DECHAMPS.

C. ALIBERT, *Méthode pédagogique spécialement applicable à la philosophie*. 231 pp. — Paris, Beauchesne, 1907.

On croit parfois que la pédagogie n'a rien à voir dans l'enseignement supérieur. A tort assurément. Car s'il y a, à tous les degrés, une bonne et une mauvaise manière d'enseigner, il y a aussi à tous les degrés utilité à attirer l'attention sur les procédés employés. Il est vrai que ces procédés ne sont point les mêmes, et c'est précisément l'intérêt de ce livre qu'il s'occupe des procédés de l'enseignement supérieur. C'est un sujet trop rarement traité. Il s'occupe spécialement de la philosophie qui est une branche plus difficile à enseigner parce qu'elle demande au débutant de s'élever à un mode tout nouveau de penser. Et voilà vraiment un livre dont on peut dire, selon le vieux cliché, qu'il comble une lacune.

M. Alibert a de la pratique, et on le voit. Il a aussi beaucoup de bon sens et de jugement. Il a, ce qui prouve pour ses méthodes, une manière à la fois agréable et claire de conduire le lecteur. Peut-être un peu trop de divisions et de subdivisions dans son exposé. Les exemples qu'il employe témoignent d'un homme au courant de la philosophie contemporaine. Sa pensée, car il raisonne ses conseils, est originale et sûre.

Nous recommandons la lecture de ce livre à ceux qui enseignent

la philosophie — à ceux qui enseignent dans les Séminaires d'abord : c'est à eux surtout que l'auteur a pensé... Signalons spécialement le très intéressant chapitre intitulé « Étude d'une question » : quels en sont les éléments, de quelle manière les questions éclosent-elles, quel est le rapport de la donnée à l'Inconnue ? Le parallèle établi à ce sujet entre les trois cas de l'observation, du raisonnement et de l'autorité est à lire. Tout cela est fin et original. Signalons aussi les remarques sur les dispositions morales requises dans l'étude des questions, en particulier le désir de la solution et le doute méthodique.

NATALIS.

CHRONIQUE PHILOSOPHIQUE.

Décès. — M. OTTO PFLEIDERER, professeur à la Faculté de Théologie de l'Université de Berlin, est décédé le 18 juillet à Gross-Lichterfelde. Né en 1839, élève de Christian Baur à Tubingue, professeur à Iéna en 1870, à Berlin en 1875, il y enseignait la Théologie systématique. Outre ses études bien connues sur les origines chrétiennes et d'autres travaux historiques et théologiques, M. Pfleiderer s'était spécialement occupé d'établir une philosophie de la religion, c'est le point de vue qui intéresse cette Revue. Mentionnons donc parmi ses ouvrages : *Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte*, 2 vol. Leipzig, 1869 ; *Moral und Religion*, Leipzig, 1872 ; *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage,* Berlin, 1878, 3ᵉ éd. en 1894, 2 vol. ; *Development of theology in Germany and Great Britain*, London, 1891 ; *Evolution and theology, and other essays*. Edited by ORELLO CONE. London, 1900 ; *Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart*, Berlin, 1899 ; *Ueber das Verhältnis der Religionsphilosophie zu andern Wissenschaften,* Berlin, 1906 ; *Religion und Religionen*, 1906.

— M. C. A. J. F. SCHULZE fut professeur de philosophie à l'Université technique de Dresde. Il avait publié : *Geschichte der Philosophie der Renaissance* ; *Stammbuch der Philosophie* ; *Philosophie der Naturwissenschaft* ; *Kant und Darwin* ; *Psychologie der Tiere und Pflanzen.*

— M. FRÉDÉRIC PAULSEN, professeur de philosophie et de pédagogie à l'Université de Berlin, est décédé à Steglitz le 14 août

dernier. Né le 16 juillet 1846 à Langenhorn dans le Schleswig, il étudia à Erlangen, à Bonn et à Berlin où il fut reçu privat-dozent en 1875. Il y fit toute sa carrière. M. Paulsen était une des principales autorités de la philosophie allemande à l'heure présente. Citons parmi ses ouvrages : *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnisstheorie*, Leipzig, 1875 ; *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten*, Leipzig, 2 vol. 1885, 2e éd. 1896 ; *Das Realgymnasium und die humanistische Bildung*, Berlin, 1889 ; *System der Ethik*, Berlin, 1889, 8e éd. Stuttgard, 1906 ; *Einleitung in die Philosophie*, Berlin, 1892, 19e éd. Stuttgard, 1907 ; *Immanuel Kant, sein Leben und seine Werke*, Leipzig, 1898, 5e éd. 1904 ; *Philosophia militans gegen Klerikalismus und Naturalismus*, Berlin, 1901 — brochure qui a fait du bruit et où le matérialisme de Haeckel est violemment pris à partie comme est aussi violemment pris à partie le thomisme auquel M. Paulsen oppose Kant, le philosophe du protestantisme. (Voir la Revue Néo-Scolastique de 1902, p. 1, l'article *Kantisme et Néo-Scolastique* par M. De Wulf.) Tout récemment cette brochure a été rééditée et augmentée de quelques chapitres, un entre autres sur l'Encyclique de Pie X. — *Die Deutschen Universitäten und das Universitätsstudium*, Berlin, 1902 ; *Das Leben nach dem Tode*, Stuttgard, 1902 ; *Das Deutsche Bildungswesen*, Leipzig, 1906.

Citons encore les articles suivants : *Noch ein Wort zur Theorie des Parallelismus*, Z. f. Ph. u. ph. Krit., 115, 1, 1899 ; *Zu Hemans « Kant und Spinoza »*, Kantstud., V, 4, 1901 ; *Zum hundertjährigen Todestage Kants*, Kantstud., IX, 1 u. 2, 1904 ; *Kant und die Metaphysik. Bemerkungen zu einer Vorrede Vaihingers*, Kantstud., VIII, 1, 1903 ; *Parallelismus oder Wechselwirkung?* Z. Ph. u. ph. Krit,, 123, 1, 2, 1903-1904 ; *Pour le centenaire de la mort de Kant*, R. mét. mor., mai 1904 ; *Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles*. 3 Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus, Berlin, 1900 ; *Parteipolitik und Moral*, Dresden, 1900 ; *Ethik*, in Kultur der Gegenwart (Prof. Hinneberg), Tl. I, Abt. VI : Systematische Philosophie, Leipzig, 1907.

On le voit, M. Paulsen a touché à beaucoup d'aspects de la philosophie. Kantien convaincu, quoique donnant de Kant une interprétation que d'aucuns discutent, nous avons signalé l'an dernier l'idée qu'il se faisait de l'avenir de la philosophie dans la monumentale *Systematische Philosophie* qui fait partie de la collection Kultur der Gegenwart, et comment il formulait les espérances d'un kantisme élargi et objectif. (Voir Revue Néo-Scolastique, 1908, p. 128).

Nominations. — M. C. H. Judd abandonne sa chaire de psychologie à Yale University, pour devenir *head professor* de pédagogie à l'Université de Chicago.

M. Tawney est nommé professeur de philosophie à l'Université de Cincinnati.

M. Wallace Craig est nommé professeur de philosophie à l'Université de Maine.

M. A. R. Taylor est nommé à la chaire de philosophie de l'Université de St Andrews.

M. Simeterre s'est vu confier la chaire d'histoire de la philosophie médiévale créée à l'Institut catholique de Paris.

Concours. — Au Concours Universitaire de 1906-1908, M. Paul Decoster, de l'Université de Bruxelles, a été proclamé premier pour les sciences philosophiques. M. Decoster avait étudié la philosophie de Ravaisson, les influences qu'il subit et celles qu'il exerça.

Enseignement. — Le nouveau régime de la licence ès lettres en France n'a pas partout été accueilli avec faveur. Le rapporteur de l'Université de Besançon, à la fin de l'exercice écoulé, en critique vivement l'économie. « Il est, dit il, fondé sur le principe économiquement fécond, mais trop souvent fâcheux pour l'ouvrier, de la division du travail. Nous allons avoir dans la science, comme on les a dans l'industrie, les ouvriers parcellaires mais qui chez nous ne seront pas, comme à l'atelier, aidés par la machine... Une vague version latine, philosophe encore pour les philosophes, historienne pour les historiens...une composition sur une des matières enseignées à la Faculté, une interrogation à l'oral sur une matière étrangère à la spécialité dominante et étouffante, le tout donnant lieu à trois notes perdues dans l'ensemble, voilà le seul rapport par où les licences nouvelles se rattachent à cette ancienne formation, dite de culture générale, qui avait certes ses abus, mais remédiables peut-être et dont la mort violente pourrait bien atteindre autre chose qu'elle-même... »

— Signalons quelques cours, ayant pour objet des questions spéciales, professés dans les universités françaises; dans le numéro prochain nous parlerons des universités allemandes.

A *Paris*, au Collège de France, M. Bergson : De la nature de l'esprit et du rapport de la pensée à l'activité cérébrale. — Le « Traité de la nature humaine » de David Hume.

En Sorbonne, M. Gabriel Séailles : Psychologie de l'Invention. — M. Durkheim : Histoire des doctrines pédagogiques. Formation

et développement de l'enseignement secondaire en France. — M. Bouglé : Le matérialisme économique chez les socialistes français jusqu'en 1848 ; J. J. Rousseau. La philosophie sociale au XVIIIe siècle. — M. Delbos : Les origines de la philosophie allemande du XIXe siècle. — M. Lalande : Méthodes des sciences morales.

A *Aix*, M Maurice Blondel : Sources et orientation des principaux courants de la pensée philosophique contemporaine. — Caractère propre, méthode et problèmes essentiels de la science psychologique. — Aristote et Auguste Comte.

A *Besançon*, M. Colsenet : Les précurseurs de Socrate. — La Volonté, ses origines, ses applications.

A *Bordeaux*, M. Gaston Richard : Les origines de la Sociologie comparée ; le problème du progrès et ses transformations. — L'enseignement de la morale civique : histoire et méthode.

A *Caen*, M. Delacroix : L'art et le mysticisme.

A *Dijon*, M. Abel Rey : La physique moderne : histoire des principales découvertes et des grandes théories.

A *Montpellier*, M. Milhaud : La pensée mathématique. Son rôle dans l'histoire, de Thalès à Kant.

A *Poitiers*, M. Rivaud : La vie et les doctrines de Frédéric Nietzsche.

A *Fribourg*, Le R. P. De Munnynck : Conférences sur la psychologie religieuse. — Les idées fondamentales de M. Bergson. — M. Van Cauwelaert : Pestalozzi.

A *Genève*, M. Claparède : L'évolution mentale. Les méthodes de la psychologie animale. Recherches contemporaines. L'instinct et l'intelligence. — M. Grandjean : Revision générale des systèmes philosophiques au point de vue des doctrines de la connaissance.

— Voici les changements introduits dans l'enseignement de la philosophie à l'Université Grégorienne, pour l'année académique 1908-1909.

En 2e année d'études, on ajoutera par jour une heure de psychologie. Le P. Schaaf sera titulaire de cette chaire et le P. Loinaz enseignera la cosmologie.

Le P. Gennari, professeur de physiologie, donnera un cours spécial de minéralogie et de cristallographie.

En 3e année d'études, le même P. Gennari professera la psychologie expérimentale et le P. Müller, professeur d'astronomie, consacrera un certain nombre de leçons à la géologie.

Le Recteur de l'Université grégorienne, le P. Querini, notifie ces changements aux Présidents des différents collèges ecclésiastiques en les invitant à s'assurer personnellement des progrès scientifiques

de leurs étudiants, et il ajoute : « Non in multitudine Doctorum stat virtus, nec laus Collegiorum, nec Ecclesiae spendor et emolumentum, sed in eorum solida institutione et doctrina : pauciores sint, sed electi. »

— Dans un rapport sur l'Extension Universitaire tchèque de Prague, que publie M. Kydal dans la Revue internationale de l'Enseignement, nous cueillons un petit fait intéressant : la préférence marquée des auditoires pour les sujets philosophiques. A Prague, le nombre moyen des auditeurs pour la série des conférences philosophiques est plus fort que pour toutes les autres (163. La série « Histoire, Littérature et Art » suit avec 119). Hors Prague, la moyenne est élevée mais elle est atteinte par d'autres séries ; par contre, ici le nombre de conférences l'emporte notablement (129 contre 83 pour la série « Histoire, Littérature et Art », qui vient en seconde ligne).

Bibliographie. — MM. Alessandro Levi et Bernardino Varisco ont présenté au Congrès de Heidelberg un essai de Bibliographie philosophique italienne constitué sous les auspices de la *Società filosofica italiana* (Bologne, Modena, A. F. Formiggini). La bibliographie est faite du 1er janvier 1901 au 30 juin 1908. Elle est classée sous huit chefs : 1. *Storia della Filosofia.* — 2. *Filosofia generale, metafisica e filosofia delle scienze.* — 3. *Psicologia. Psicologia collettiva e sociale.* — 4. *Logica e teoria della conoscenza.* — 5. *Etica e Sociologia. Filosofia del diritto. Storiografia.* — 6. *Estetica.* — 7. *Filosofia religiosa.* — 8. *Pedagogia.*

La raison de cette classification, donnée par les auteurs, est qu'elle correspond aux sections du Congrès. On peut voir que la correspondance n'est pas absolue.

— Chez Bretschneider, à Rome, paraît le premier fascicule d'un périodique intitulé *Bibliophoros*, rédigé par MM. le Dr Schmitz et le Prof. Sestili. C'est un répertoire trimestriel de littérature religieuse (abonnement 2,50 en Italie, 3 fr. à l'étranger), mais dans lequel on tâchera de donner au lecteur au moins une brève indication sur les livres signalés, et même un mot d'appréciation. Les auteurs semblent vouloir se borner à la littérature catholique, ils comptent cependant, disent-ils, signaler les ouvrages qui ne seraient pas entièrement orthodoxes mais dont la valeur scientifique exigerait la connaissance : la mention s'accompagnera en ce cas d'une remarque critique. Même dans ces limites, le fascicule que nous avons entre les mains ne paraît pas avoir cherché à être complet. Le titre exact de la publication est *Bibliophoros decurrentis literaturae scientiae*

catholicae, praecipuos in hoc genere libros exhibens quos omnis natio in dies affert, una cum de operibus judiciis ex clarioribus periodicis excerptis vel a peculiaris disciplinae professoribus prolatis! Voici les chefs de division : I. Biblici. II. Patristici. III. Theologici. IV. Canonici. V. Philosophici. VI. Historici. VII. Archaeologici. VIII. Liturgici. IX. Apologetici. X. Sociologici. XI. Paedagogici. XII. Catechetici. Ascetici. Mistici. XIII. Eruditionis variae. — Pourquoi les rédacteurs omettent-ils d'indiquer l'éditeur des ouvrages?

Revues. — La Revue de métaphysique et de morale consacre son numéro de septembre à une série d'études sur le mouvement philosophique contemporain. M. Benrubi étudie la philosophie allemande, M. J. S. Mackenzie la philosophie anglaise, M. F. Thilly la philosophie américaine, M. Amendola la philosophie italienne, M. Höffding la philosophie scandinave et M. Calderon la philosophie sud-américaine. Le numéro de novembre sera tout entier consacré au Congrès de Heidelberg.

Publications collectives. — M. Raymond Meunier fait paraître chez Bloud, une *Bibliothèque de psychologie expérimentale et de métapsychie.* La collection doit comprendre trois groupes : une série historique étudiant le passé des sciences psychologiques et tout spécialement des recherches occultes, une série ayant pour objet les grandes questions psychologiques d'ordre général, une série ayant pour objet les problèmes spéciaux de psychologie normale, pathologique, ethnique et comparée et aussi les problèmes de métapsychie, en entendant par ce mot « l'ensemble des phénomènes sur lesquels les sciences psychologiques n'ont point encore fourni des résultats concluants ». Les volumes coûteront 1,50 fr. Viennent de paraître : *Les Hallucinations télépathiques*, par N. Vaschide, directeur-adjoint du laboratoire de psychologie pathologique de l'Ecole des Hautes-Etudes. — *Le Spiritisme dans ses rapports avec la Folie*, par le Dr Marcel Viollet, médecin des Asiles. — *L'audition morbide*, par le Dr A. Marie, Médecin en chef de l'asile de Villejuif, directeur du laboratoire de psychologie pathologique de l'Ecole des Hautes-Etudes. — *Les préjugés sur la Folie*, par la princesse Lubomirska. — *La Pathologie de l'Attention*, par N. Vaschide et Raymond Meunier. — *Les Synesthésies*, par Henri Laures.

— L'éditeur Luis Gili à Barcelone publie, sous le titre *Religion y Cultura*, une collection de traductions d'ouvrages récents sur les questions religieuses et philosophiques. Une autre collection paraît

à Madrid sous le nom *Science et Religion;* elle sera formée en grande partie par la traduction de la collection française du même nom.

— La *Philosophische Bibliothek*, publiée par la maison Dürr (Leipzig) et qui a fourni tant de bonnes éditions des auteurs allemands et de traductions des auteurs étrangers, compte y ajouter une série de petits manuels philosophiques. On prévoit dès maintenant un volume de M. MESSER (Giessen) : *Emporleitung in die Kritik der reinen Vernunft als Traktat der Methode ;* de M. NATORP (Marburg) : *Ethik und Politik;* de M. WENTSCHER (Bonn): *Aesthetik;* et une *Psychologie* de M. WITASEK (Graz). Ce dernier volume vient de paraître.

— On connaît le remarquable *Dictionary of the Bible*, publié par la maison T. Clark (Londres et Edinbourg), sous la direction de M. JAMES HASTINGS. La même maison publie, sous la même direction, une grande *Encyclopedia of Religion and Ethics.* Le premier volume paraît en ce moment même. Le but de la publication est d'embrasser tout le domaine de la religion et de la morale: toutes les croyances et toutes les pratiques religieuses, les idées philosophiques, les mœurs, les personnes et les endroits célèbres dans l'histoire religieuse ou morale. Le point de vue philosophique ne sera pas moins développé que le point de vue religieux. L'ouvrage sera complet en dix volumes in-8° de 900 pages environ chacun et du prix de 28 sh.

— La maison Beauchesne à Paris réédite le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de l'abbé JAUGEY. La publication sera dirigée par l'abbé D'ALÈS, professeur à l'Institut Catholique de Paris, elle doit être achevée en trois ans. L'ancien dictionnaire sera entièrement renouvelé.

— Les Proceedings of the Aristotelian Society qui viennent de paraître contiennent les articles suivants : R. B. HALDANE : *The methods of modern Logic and the conception of Infinity ;* R. LATTA, *Purpose ;* G. E. MOORE, *Professor James' Pragmatism ;* A. CALDECOTT, *An inductive Enquiry :* SHADWORTH HODGSON, *The ideas of Totality ;* H. WILDON CARR, *The problem of idealism ;* PERCY NUNN, *On the concept of epistemological levels ;* G. DAWES HICKS, *The relation of subject and object from the point of view of psychological development ; The nature of mental activity : A symposium.*

— La maison Schleicher, à Paris, met en vente, sous le titre de Bibliothèque rationaliste, une série d'ouvrages de valeur variable. D'abord des rééditions de livres célèbres : CHARLES DARWIN, *L'origine des espèces* (2 fr.) ; *La descendance de l'homme* (2,50 fr.,

traductions de Ed. Barbier). — ERNST HAECKEL, *Les énigmes de l'Univers* (2 fr.) ; *Origine de l'homme* (1 fr.) ; *Religion et évolution* (1,50 fr.) ; *Les merveilles de la vie* (2,50 fr.). — LOUIS BUECHNER, *Force et matière* (2 fr) ; *L'homme selon la science* (2 fr.). — JEAN LAMARCK, *Philosophie zoologique* (2 fr.). — COMTE, *Cours de philosophie positive* (6 vol. à 2 fr.).

En même temps on annonce et on commence la publication d'une *Encyclopédie d'enseignement populaire supérieur* dont la tendance paraît être de la même date que les ouvrages réédités. « Personne, dit le prospectus, ne peut plus ignorer les découvertes scientifiques et les convictions rationnelles exprimées par les princes de la Science et mises à la portée de tous par leur prix infime. » Nous savions déjà le matérialisme en baisse, il baisse même de prix, paraît-il. On trouvera peut-être qu'il n'était plus fort nécessaire de *vulgariser* une pensée à laquelle le vulgaire seul peut encore accorder du crédit. Au moins serait-il franc d'avouer aux badauds que c'est la science d'hier qu'on leur vend.

Editions. — Pour faire suite à la belle édition d'œuvres choisies de Schelling dont nous avons rendu compte ici-même, la maison Eckardt de Leipzig tient sous presse une édition d'œuvres choisies de FICHTE, et elle prépare une édition choisie de HEGEL.

— Il se publie en ce moment une reproduction anastatique de la 1re édition de la *Critique de la Raison Pure* parue à Riga, chez Hartknoch, 1781.

— Il paraît chez Hachette une collection des Grands Ecrivains de la France. Elle comprendra bientôt les *Œuvres complètes de Blaise Pascal* ; publiées suivant l'ordre chronologique, avec des documents complémentaires, une introduction et des notes. La première série qui vient de paraître contient les œuvres jusqu'au mémorial de 1654, éditées par MM. LÉON BRUNSCHVICG et PIERRE BOUTROUX. Il y a trois volumes (7,50 fr. chacun) : I. *Biographies. — Pascal jusqu'à son arrivée à Paris (1647).* II. *Pascal depuis son arrivée à Paris jusqu'à l'entrée de Jacqueline à Port-Royal (1652).* III. *Pascal depuis l'entrée de Jacqueline à Port-Royal jusqu'au mémorial de 1654.* La seconde série, en préparation, contiendra les œuvres depuis le mémorial de 1654. La troisième est consacrée aux *Pensées*, 3 volumes (7,50) par M. LÉON BRUNSCHVICG. — Vient de paraître aussi chez Hachette, la reproduction en phototypie du manuscrit des *Pensées* de BLAISE PASCAL (n° 9202 du fonds français de la Bibliothèque Nationale) avec le texte imprimé en regard et

des notes par M. Léon Brunschvicg (Un vol. in-folio, 260 planches et 260 pages de texte, 200 francs).

— M. Victor Giraud publie, chez Hachette, des *Pages choisies* de H. Taine où il s'est efforcé de rassembler les pages les plus belles et les plus significatives du grand écrivain (3,50 fr.).

Ouvrages. — On connait l'*Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik* de M. le Prof. Rein (Iéna). Le même auteur publie en deux volumes, *Die Pädagogik in systematischer Darstellung* (Beyer und Söhne, Langensalza, 20 Mk).

— Le P. L. Fonck publie, sous le titre *Wissenschaftliches Arbeiten*, une étude sur un sujet intéressant et trop peu traité : la méthode de travail scientifique. Innsbrück, Rauch (Pustet), 1908.

— Le Professeur Josiah Royce, de Harvard, publie un ouvrage intitulé *The philosophy of Loyalty*.

— M. Paul Deussen publie la troisième partie du premier volume de son *Histoire générale de la philosophie*. C'est une histoire de la philosophie de l'Inde après les Védas (Leipzig, chez Brockhaus, 16 Mk).

— M. Abel Rey publie un important ouvrage sous le titre : *Les sciences philosophiques : leur état actuel* (Paris, Cornély).

— M. Clodius Piat, dont on a pu lire ici-même le bel article sur *L'expérience du divin*, publie, chez Plon, un volume intitulé : *Insuffisance des philosophies de l'intuition* (3 fr.).

— M. Mentré publie (chez Rivière, 12 fr.) un gros livre, longuement étudié sur *Cournot et la renaissance du probabilisme en France*. On sait de quelle actualité jouit en ce moment Cournot.

— 4 novembre 1908 —

L. N.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

G. Ed. Burckhardt. — Die Anfänge einer geschichtlichen Fundamentierung der Religionsphilosophie. Berlin, Reuther und Reichard, 1907. — Mk. 2,40.

B. Russell. — La philosophie de Leibniz, trad. de l'anglais par J. Ray et Renée J. Ray. Paris, Alcan (Bibliothèque de philosophie contemporaine), 1908. — 3,50 fr.

M. Lepin. — Les théories de M. Loisy. Paris, Beauchesne, 1908, — 3,50 fr.

Bulletin de l'Institut de Philosophie.

Comptes-rendus.

TABLE DES MATIÈRES POUR L'ANNÉE 1908.

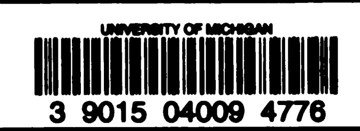
Bulletins bibliographiques.

Mélanges et Documents.

Bulletin de l'Institut de Philosophie.

Comptes-rendus.

TABLE ONOMASTIQUE DE L'ANNÉE 1908.


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 04009 4776